

Eduardo Riaviz

Sade em Lacan – uma ética da transgressão

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de Mestre.
Curso de Pós-graduação em Literatura,
Centro de Comunicação e Expressão,
Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Prof. Dr. Raúl Antelo

Florianópolis, novembro de 2000

Sade em Lacan

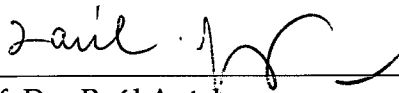
Uma Ética da Transgressão

Eduardo Riaviz

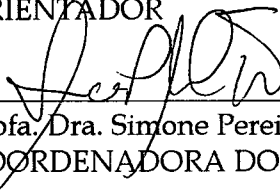
Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título

MESTRE EM LITERATURA

Área de concentração em Teoria Literária e aprovada na sua forma final pelo
Curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

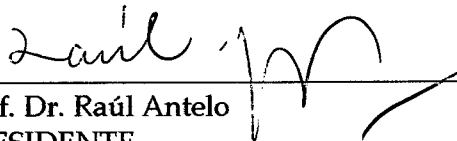


Prof. Dr. Raúl Antelo
ORIENTADOR

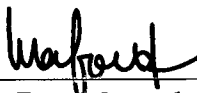


Profa. Dra. Simone Pereira Schmidt
COORDENADORA DO CURSO

BANCA EXAMINADORA:



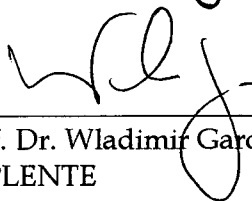
Prof. Dr. Raúl Antelo
PRESIDENTE



Profa. Dra. Maria de Souza (Universidade Tuiuti - Curitiba/PR)



Profa. Dra. Ana Luiza Andrade (UFSC)



Prof. Dr. Wladimir Garcia (UFSC)
SUPLENTE

À generosidade e sutil orientação de Raúl Antelo

Agradecimentos

Agradeço ao Centro Nacional de Desenvolvimento Científico pela bolsa de pesquisa que me concedeu (processo 130311/99-5), a qual me permitiu a dedicação em tempo integral ao Mestrado em Literatura (Teoria Literária) de cuja conclusão esta dissertação constitui um requisito parcial.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Literatura (Centro de Comunicação e Expressão – UFSC) pelo apoio constante.

Agradeço ao professor Raúl Antelo, orientador desta dissertação, pelo seu profissionalismo, disponibilidade e acesso generoso à sua biblioteca.

Agradeço a Vanessa Nahas Riaviz pela sua ativa colaboração, leitura atenta, importantes críticas e sugestões e sobretudo por me haver acompanhado em momentos nos quais a minha presença se mostrava insuportável.

Agradeço a Rafael Azize, pela atenta leitura, a correção impecável, indicações bibliográficas, empréstimos de livros e a sua generosa amizade.

Agradeço aos colegas que tomaram parte nas reuniões de orientação com o professor Raúl Antelo: Antônio Carlos Santos, Jorge H. Wolff, Waleska Freitas (*in memoriam*) e Fernando Scheibe. Não apenas acompanharam o percurso desta dissertação, como também colaboraram com importantes críticas e sugestões, além de valiosas indicações bibliográficas e empréstimos de textos.

Agradeço a Grace Mary Dias e Flávio Sturdze, pela sua sempre disponível biblioteca.

Agradeço a Zurilda Baasch Nahas, pelo apoio sempre presente.

Agradeço a Antoninha Santiago Silva, pela disponibilidade e parceria constantes.

Finalmente, agradeço a todos aqueles que de algum modo colaboraram na realização deste trabalho.

RESUMO

Esta dissertação analisa o lugar do Marquês de Sade no ensino de Lacan. Começamos por reconstruir a recepção de Sade pela vanguarda francesa, particularmente no movimento surrealista e nos seus dissidentes. Em seguida, acompanhamos as modificações do lugar de Sade na obra de Lacan. Para isto nos orientamos nos *seis paradigmas do gozo* através dos quais J.-A. Miller ordena a doutrina lacaniana do gozo. Dos primeiro e segundo paradigmas Sade se encontra ausente por razões precisas; o terceiro paradigma reivindica a ética sadeana da transgressão; os paradigmas quarto e quinto relativizam a posição transgressiva de Sade; finalmente, no sexta paradigma, Sade é duramente questionado. O último capítulo explicita a pregnância da noção de transgressão tanto na ensaística literária francesa que reabilitou Sade quanto em toda a obra de Lacan, e mostra a matriz sadeana desta noção. A análise da noção de transgressão na obra de Lacan – quem inicialmente a reivindica, afastando-se dela nos últimos seminários – mostra-se extremamente esclarecedora tanto da obra de Lacan quanto da recepção de Sade por Lacan e pela ensaística francesa deste século.

ABSTRACT

This work analyzes the place of the Marquis of Sade in Lacan's teaching. It begins by reconstructing the reception of Sade by the french Avant-Garde, especially the Surrealist movement and its dissidents. It then proceeds to establish the turns of the place of Sade along the lacanian Seminars. To this effect, our orientation has been the *six paradigms of the lust* whereupon J.-A. Miller orders the lacanian doctrine of the lust. Of the first two paradigms Sade is, for specific reasons, absent; the third paradigm vindicates the sadean ethics of transgression; the paradigms four and five relativize Sade's transgressive position; finally, in the sixth paradigm, Sade is harshly questioned. The final chapter makes explicit the pregnancy of the notion of transgression in the french literary essayistic tradition which rehabilitated Sade, as well as in the works of Lacan; it also shows the sadean matrix of this notion. The analisis of the notion of transgression in the works of Lacan – whom at first vindicates this notion, and eventually relinquish it in the last Seminars – evinces itself as extremely enlightening to the works of Lacan as well as to the reception of Sade by XXth century French essayists.

ÍNDICE

Introdução	1
I. Sade nas vanguardas	7
II. Sade nos paradigmas do gozo	34
III. A transgressão em Bataille – uma leitura lacaniana	173
Conclusão	193
Anexo	198
Bibliografia	199

Hommage à Sade

*Sur la suie du ciel mort un soleil pâle
Cligne entre ses cils blêmes
Et les étoiles de l'adversité
Figurent un nombre ilisible et sans vertu.
O soif entre les dents,
O regard des aurores aigries,
O douce sueur coulante et collée aux fins,
C'est la nuit qui tient sur ses épaules le triste emblème de
 midi,
Mais c'est la nuit sur le front,
La nuit dans les mains,
O draps des murmures, libelules du désir,
Sève des sirènes,
Mélange,
Étain de l'avenir, prunelle d'ici et vérole d'hier,
O souvenirs,
Quelle rage en effacera la transparence?
Fera-t-il nuit enfin,
Nuit comme un trou
Et là-dessus le bateau sale
Sur la mer des sueurs,
Renoncement,
Oeil de plomb sans paupières.*

*Un renaît de un
Et l'ombre elle-même a la forme d'une bouche,
C'est sur les douces roses et les oiselets des os
Que les humeurs déversent leurs besoins,
Rameaux de sourires et profondeur des verres célestes,
Voici renaître comme des lézards
Les lèvres et les dents,*

Soleil chaud comme une croupe
Et le coeur le coeur le coeur
Le coeur aux moustaches de midi,
Qui chante sous les fenêtres de l'amour,
Désir,
Partir.
Il ne s'agit ni de désir ni de partir,
Le mercure dans les oreilles,
La cendre entre les cils
Et c'est encore assez de l'orgue de Barbarie
Des chevaux de bois et de la mappemonde
Qu'on nourrit avec le Lis noir des neiges,
La Rose sans épines,
La Fleur bleue en or,
Entre les tendres côtes des aspirations,
Quant donc pourrira le soleil crevé?

Écoutez, écoutez le grand chien rouge,
Voici qu'entre les écailles des poissons volants
Monte le cyclone de son hurlement:

Je suis nourri des glandes de l'amour,
J'observe Jupiter
A travers la vulve équatoriale,
Je lève la patte sur les nuages,
Je ne vomis les seins et les jambes molles
Que parce que j'en ai trop mangé.
J'ai les reins et les jambes qui me démangent
Parce que j'ai les poux de toutes les chevelures
Et les puces des désillusions
Des autres;
Ma bave sent le sel et l'urine,
Le vent l'emporte par lambeaux et l'accroche au vestiaire des
ardeurs
Comme l'écume de la mer.
Mais je hurle à la lune
Que j'ai forniquée alors qu'elle n'était pas pleine,
Elle n'a pas lâché entre ses croissants, le chaud et le froid,
Mon sexe,
Et tant que durera le temps
Se videra
Le cri de mon ventre.
Cependant sous les roulettes des fauteuils,
Dans les flaques des larmes,
Dans la vertu,
Et le beurre des musiques,
Dans l'épaisseur des joues et de la peau,
Dans le poil des bonnes mères
Chante le ver de la satisfaction:

Je je je
Je je
Je je je
Je.

Entendez maintenant
Sur le velours des rêves
Et le zinc des toitures,
Sur la peau opaque et amère
Des arbres et des échafaudages
Que les appariteurs du jugement ont dressés jusqu'à la dernière
toile des apparences,
Dans la colonne vertébrale,
Et sur le Bout-du-doigt-qui-connaît-le-bonheur,
Le chant du rossignol:

Je suis celui qui ouvre les vierges et ferme les jours,
Qui couche avec les astronomes, les notaires, les chefs d'armée,
Les enfants solitaires,
Les commerçants, les voleurs, les sacristains, les meuniers,
Les jeunes femmes tendres, les coureurs cyclistes et les
violonistes,
Les garçons bouchers, les sergents de ville, les poètes,
Les femmes de ministres, les putains et les ministres,
Les clients des bordels,
Les vieilles impotentes et les belles maquerelles,
Les marins et les belles jeunes femmes, et celles qui sont
froides comme une citerne,
Le président de la république et le pape
Et la petite fille qui se chatouille le bout des seins,
Le collectionneur de papillons,
Celui qui a des humeurs froides,
Le cancéreux et le malade honteux,
La jeune femme et la femme plus belle que les femmes,
Les équarisseurs, les présidents de syndicat, les teinturières,
Les bienfaitrices,
Les amoureuses, les amoureuses, toutes les amoureuses,
Et les femmes-torpille, femme-à-barbe, femme-panthère
Et la douce qui n'a plus de nez mais dont le pli de l'aine est
semblable à un vallon plein de lauriers-roses,
Avec ceux qui sont à peut près morts mais ne sont pas tout
à fait froids,
Avec la dernière princesse,
Avec moi-même,
Rossignol chanter de tout ce qui sera une charogne,
Dans mon bec il y a le sang de leur chair,
Dans mon jabot les graines de leur doux yeux humides,
Dans mon gésier les vermisseaux de leur moelle
Plume des charognes perchée entre leurs jambes
Ouvertes sur les murs de la nuit,

*Sautillant de veine en veine,
Poignard du délire
Sur le sein de l'écliptique,
Sur le flanc de l'apocalypse,
Sur la nuque des ions électriques,
Fer ouvrant le monde au centre où s'évertue
L'insatiable ver luisant,
Bec nourri de mon chant et de leur ventre,
Plume caressante comme la dernière humidité de la nuit,
Je chante après la nourriture de leur semence,
Mais écoutez mon chant de leur douleur, de leur sang
Et de leur charogne,
O plume, ô mourir, en leur sang, en leur charognes
Moi-même,
O charogne.*

(Georges Ribemont-Dessaignes, 1928-35)

Introdução

Como toda pesquisa, esta dissertação está marcada pelo processo da sua elaboração. Este processo começa examinando que tipo de leitura da obra do Marquês de Sade propuseram tanto a vanguarda surrealista quanto os dissidentes deste movimento. Mas esta reconstrução histórica não deixa de ter um caráter parcial, no contexto desta dissertação, porque é pensada a partir do que definimos, no segundo capítulo, como o “terceiro paradigma do gozo” (J.-A. Miller). Tal não é gratuito: os *seis paradigmas do gozo* na obra de Jacques Lacan são propostos por J.-A. Miller, no seu curso da Orientação Lacaniana na Universidade de Paris VIII, contemporaneamente à elaboração que fazemos da presença de Sade nas vanguardas francesas – como uma maneira de sistematizar as diferentes formalizações do gozo que Lacan vai elaborando ao longo dos anos nos seus seminários. Sem o saber, ao longo da escrita do presente trabalho tomamos partido pelo *terceiro paradigma do gozo*. Assim, fomos levados a certas considerações que nos fariam reformular boa parte do que até então havíamos elaborado, findo o segundo capítulo.

O foco da nossa análise incidia, naquele momento em que estabelecíamos o lugar de Sade na vanguarda francesa, na “ascensão insinuante, ao longo do século XIX, do tema da felicidade no mal”¹, e na maneira como este tema era retomado por Freud de modo explícito no seu texto de 1920, *Além do princípio do prazer*. Ali escreve Freud, contrariando posições anteriores suas, que

é incorreto falar na dominância do princípio do prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria dos nossos processos mentais

teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele; e no entanto, a experiência geral contradiz completamente uma conclusão deste tipo.²

Por isto, Freud é levado a sustentar que “existe realmente uma compulsão à repetição que se instaura para além do princípio do prazer”.³ Esta compulsão à repetição traz consigo a pulsão de morte, e introduz na própria repetição a satisfação pulsional.

A oposição freudiana entre o *princípio do prazer* e o *além do princípio do prazer*, que retoma o passo inaugurado por Sade da “felicidade no mal”, é reelaborada por Lacan, a partir do *Seminário VII - A ética da psicanálise*, em termos de uma oposição entre significante e gozo. O princípio do prazer é veiculado pela cadeia significante, na medida em que esta permite manter baixo o nível de tensão do aparelho psíquico; o *além do princípio do prazer* é caracterizado como o gozo que o simbólico não consegue dominar. Ao pensarmos que o gozo, no seminário VII, está situado depois do franqueamento do limite que o princípio do prazer estabelece, entendíamos com isto que este seminário celebra o além do princípio do prazer como transgressão,

comme si, au fond, et l'exemple d'Antigone même y porte, comme si il fallait une volonté héroïque pour aller vers l'au-delà du principe du plaisir, alors que les pourceaux sont retenus, enfin dans l'enclos du principe du plaisir. Et c'est ainsi que la jouissance, dans ce séminaire, apparaît, au fond, comme un lieu, elle apparaît comme un château de Sade.⁴

¹ Jacques Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 776.

² S. Freud. *Além do princípio do prazer*. Trad. Jaime Salomão. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud* – vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 20.

³ Idem, p. 36.

⁴ J.-A. Miller. *Silet*. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 3 set 1995. p. 14.

Isto levou-nos a levantar uma série de questões, propostas por Lacan na sua leitura de Sade, as quais resumimos como se segue:

- o passo sadeano inaugura a “felicidade no mal”;
- este passo conecta-se com o além do princípio do prazer freudiano;
- o além pode ser pensado como a casa do gozo;
- o gozo implica um certo franqueamento do equilíbrio homeostático que uma ética da transgressão celebra.

Foram estas as razões que nos levaram a estabelecer uma leitura do lugar de Sade na vanguarda francesa, a qual tinha por eixo a exaltação dos grupos que reivindicavam o caráter transgressivo e não sublimatório tanto da posição quanto da obra do Divino Marquês. Em termos mais gerais, a análise do lugar de Sade nas vanguardas francesas permitiu-nos compreender que a obra sadeana articula noções e temas que são absolutamente pregnantes para o pensamento psicanalítico, de Freud até aos últimos seminários de Lacan – e a explicitação desses temas e dessas noções pode contribuir, como pretendo demonstrar, para uma maior compreensão das relações entre a psicanálise e certa linhagem da literatura e filosofia francesas (que vai do romance libertino setecentista à ensaística de grupos tão importantes como os que se reuniram em torno do *Collège de sociologie*, nos anos 30, e da revista *Tel Quel* e mesmo do existencialismo sartreano, nos anos 60).

Dito isto, é por não termos, no momento em que redigíamos o primeiro capítulo, um claro conhecimento da crítica que faz Lacan no fim do seu ensino⁵ à noção da transgressão, que no primeiro capítulo cremos ter feito uma leitura parcial, numa perspectiva lacaniana, do lugar de Sade na vanguarda francesa. Ora julgamos ter centrado em demasia as nossas análises na transgressão e no

⁵ Devemos lembrar que *ensino* é aquilo que uma experiência deixa como resto de saber, e que se transmite.

movimento anti-sublimatório de Bataille e alguns dos seus companheiros – ao ponto de esquecer a sublimação surrealista. Lembremos, à guisa de exemplo, o *amor louco* de Breton, o qual, não respondendo a uma lógica transgressiva, ainda assim não deixa de elevar o seu objeto à dignidade da Coisa. Ou seja, não deixa de ser sublimatório e, como tal, um destino da pulsão.

No segundo capítulo, graças ao encontro com os *seis paradigmas do gozo* propostos por J.-A. Miller para elucidar as distintas teoria do gozo no ensino de Lacan, conseguimos estabelecer uma leitura mais apurada do lugar de Sade no ensino do psicanalista francês. Com a orientação destes paradigmas, pudemos perceber que não apenas Sade não foi reivindicado o tempo todo por Lacan, como chegou mesmo, no fim do ensinamento deste último, a ser duramente questionado – questionamento que atingiu a noção de transgressão, e por extensão obras de contemporâneos seus em que Lacan se havia inspirado em anos anteriores. Em suma, pudemos perceber que terá sido o tema da transgressão, herdado por Lacan da ensaística francesa, a conduzi-lo a reivindicar Sade; e igualmente que é a crítica à mesma noção de transgressão que o afastou, contundentemente, do divino Marquês.

No curso do segundo capítulo, no mesmo passo em que fomos desenvolvendo os diferentes paradigmas do gozo, fomos também incluindo nestes os temas fundamentais que atravessam a obra de Lacan. Além disto, não só situamos o lugar de Sade nos paradigmas do gozo, como também articulamos estes paradigmas com diversas questões concernentes ao campo da cultura que atravessam o século que ora finda. São estas questões que nos permitem mostrar, em alguns dos paradigmas, a relação do ensino de Lacan com o campo da cultura, e a pertinência deste ensino na teorização dos *objetos culturais*.⁶

⁶ Sobre a incidência do ensino de Lacan nos *estudos culturais* nos Estados Unidos, diz J.-A. Miller: “Vous verrez qu’au cours de cet exposé, j’ai essayé d’indiquer la place qui pouvait être reconnue dans le Camp

No transcurso deste longo segundo capítulo, no qual trabalhamos o sexto paradigma do gozo, tentamos mostrar um Lacan que neste paradigma se afasta decididamente da sua herança estruturalista. Por mais diferenças que tenham tido entre si os cinco primeiros paradigmas do gozo, estes paradigmas têm um ponto em comum: o caráter primário e necessário da estrutura. Contudo, no sexto paradigma do gozo, diferentemente deste caráter primário e necessário da estrutura, é o gozo que passa a ser primário. Com isto, a estrutura (estruturalista) torna-se um semblante que demanda um contínuo trabalho contingente e pragmático de invenção.

No terceiro capítulo, retomamos o tema da transgressão tal como foi apresentado por Georges Bataille no seu ensaio sobre *O erotismo*. Articulamos a concepção batailleana da transgressão com a teoria da festa proposta por Roger Caillois. Em seguida a esta articulação, lendo Lacan à luz de Bataille, buscamos estabelecer a dívida lacaniana com a formulação batailleana da transgressão. Num segundo movimento desta mesma articulação, fizemos o caminho inverso, ou seja, ler Bataille à luz de Lacan. cremos ter demonstrado, neste segundo movimento, que a problemática lacaniana concernente ao gozo não se reduz ao conceito de transgressão. Em Lacan, a transgressão ocupa um lugar importante na sua teoria do gozo – mas o gozo não se reduz, no seu ensinamento, a esta teoria. Assim, depois de haver reivindicado a noção de transgressão, Lacan

freudien à ces études culturelles, c'est-à-dire à des études qui ne sont pas cliniques, comme elles l'avouent ouvertement. Ce sont des études qui se consacrent à la sublimation contemporaine. Elles analysent les objets de la consommation culturelle, des plus communs jusqu'au plus sophistiqués et elles éclairent par là, dans le meilleur des cas, une des faces du malaise dans la civilisation. Dans le pire des cas, elles en participent simplement. Rien de leur est étranger des leurres que prodigue la civilisation, comme on dit, pour coloniser la place de *das Ding*, de la jouissance comme impossible. Le séminaire de *L'Étique de la psychanalyse* a été traduit en anglais voici déjà plusieurs années et il sert de référence majeure à ces *cultural studies*. On peut penser que c'est la surabondance même de ces leurres, aux États-Unis, qui a déclenché et légitime l'institution de ces *cultural studies* qui sont le lieu par excellence où s'est développé l'intérêt pour l'enseignement de Lacan. C'est là que cet enseignement a trouvé une place de choix et cela fait contraste, il faut l'avouer, avec la fermeture du champ clinique à l'enseignement de Lacan. J-A Miller. *L'expérience du réel dans la cure analytique*. Curso inédito. Paris: 1998-9. Aula de 17 mar 1999. p. 128.

empreende, no quinto e sexto paradigmas do gozo, uma crítica desta mesma noção.

Por fim, diríamos que apesar de Sade não ocupar, em termos estritos, um lugar central na presente dissertação, apesar desta dissertação não ter tido como objetivo empreender uma análise sistemática da obra de Sade, apesar da noção sadeana de transgressão ter a sua instrumentalidade (tanto psicanalítica quanto crítica) questionada, e finalmente, apesar da diversidade dos temas tratados excederem a problemática sadeana tal como é elaborada no ensino de Lacan, ainda assim pensamos que o título da nossa dissertação, *Sade em Lacan – Uma ética da transgressão* continua, por todas as razões avançadas acima, válido. Tal não se deve, é bem verdade, às razões que supúnhamos no começo da pesquisa, antes por outras, que foram emergindo no próprio curso da elaboração do trabalho. Estas novas razões para a validade do nosso título, talvez até mais fortes do que aquelas de que havíamos partido, aduzem ao movimento de aproximação e, finalmente, afastamento de Lacan relativamente a Sade e a comentadores de Sade; mais precisamente, essas razões apontam para as virtudes de esclarecimento de aspectos da obra de Sade e Lacan (e incidentemente de autores como Georges Bataille) que a análise deste movimento pode revelar. Se ao final da leitura do que se segue o leitor ficar persuadido disto, teremos então cumprido os nossos objetivos.

Capítulo 1 – Sade nas vanguardas

Breton e o Surrealismo

Sade na Bastilha

No decurso do século XIX, a obra de Sade vai gerar um duplo interesse: por um lado, o dos escritores românticos, para quem Sade “devenait un personnage d’autant plus fascinant qu’il était interdit de prononcer son nom, héros et victime d’une révolte luciférienne, prototype du maudit”⁷; por outro lado, os “psichiатres virent dans les romans de Sade des documents exemplaires sur la perversion sexuelle, et (...) ils allaient dénommer sadisme cette forme de plaisir pris à infliger la souffrance, à détruire l’objet de son propre désir”.⁸

É devido a este interesse da medicina psiquiátrica pela obra de Sade que o psiquiatra alemão, especialista em perversões sexuais, Iwan Bloch, sob o pseudônimo de Eugen Duehren, se encarrega em 1904 da primeira edição de um dos livros fundamentais de Sade, *Les 120 journées de Sodome ou l’école du libertinage*.⁹

Por outro lado, é bom frisar que Sade só começará a despertar o interesse das primeiras vanguardas do século XX a partir de 1909, quando Guillaume Apollinaire publica o seu livro *Le Marquis de Sade* e uma antologia de textos denominada *L’œuvre du Marquis de Sade*. “Dans son introduction”, esclarece Carolyn Dean, “Apollinaire prévoyait que cet homme qui n’avait pratiquement

⁷ Carolyn J. Dean. “Sadologie”. In: Denis Hollier (org.). *De la littérature française*. Paris: Bordas, 1993. p. 836.

⁸ Idem, ibidem.

⁹ Este livro foi escrito por Sade num extenso rolo de papel em 1785, quando se encontrava preso na Bastilha. O texto desaparece em 1789, poucos dias antes da Revolução Francesa, e volta a ser encontrado em fins do século XIX. Deve-se a Maurice Heine a primeira edição confiável em língua francesa das *120 journées de Sodome*.

pas compté pour le XIXe siècle risquait de devenir une figure majeure du XXe siècle”.¹⁰

É curioso, entretanto, notar que o dadaísmo, que surge em Zurique durante a primeira guerra mundial, mas que na realidade só será lançado como movimento em Munique pelo escritor francófono Tristan Tzara em 1916, em função do seu niilismo radical não chega exatamente a reivindicar os textos de Sade. Observa Jaime Rest que

A poco de fundada la agrupación comenzará a publicarse la revista Dada, en cuyo 3r número apareció el 1r Manifiesto suscrito por sus adherentes. En líneas generales, se postulaba una destrucción de las concepciones vigentes y se atacaban las viejas nociones artísticas que eran vinculadas al pensamiento burgués.¹¹

Em suma, o dadaísmo foi um movimento efêmero da arte européia que, apesar de haver sido lançado na Alemanha, projetou-se mais fortemente nas regiões de língua francesa, e que, por ter nascido em plena luta, tratava de

tornar evidente o desmoronamento da sociedade e dos valores ocidentais, organizando apenas manifestações fundadas sobre o desafio ao ‘bom gosto’, a gratuidade pura, o escândalo. A moral, a arte, o pensamento tornam-se impossíveis. Já não são concebíveis senão pseudo-festas, das quais o espectador deverá sair aturdido, decepcionado e furioso.¹²

Em março de 1919, entretanto, Breton, Aragon e Soupault, que não conheciam as atividades dadaístas, fundam uma revista, *Littérature*, que não deixa de estar vinculada ao niilismo dadá. Apesar disto, os seus primeiros números

¹⁰ Carolyn J. Dean, op. cit., p. 836.

¹¹ Jaime Rest. **Conceptos de literatura moderna**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991. p. 42.

serão prudentes, publicando escritores consagrados como Gide e Valéry, poetas que formam parte do núcleo de Apollinaire, e escritores isolados dos diferentes grupos literários.

A partir de janeiro de 1919 estabelece-se um vínculo epistolar entre Breton e Tzara, tendo como consequência o estreitamento das relações entre os futuros surrealistas e o movimento dadá. Mas este breve namoro começa a encontrar as suas diferenças quando no número de março de 1921 de *Littérature* é aí publicado uma espécie de referendo. Pelo sistema escolar das “notas”, escalonadas para o efeito entre -25 e +20, “propôs-se dar conta do grau de estima consagrada às mais diversas personalidades desde a antiguidade”, constatando-se que,

se Aragon, Breton, Éluard, Soupault concedem notas muito positivas a Baudelaire, Hegel, Rimbaud, Sade – o que confirma que certas manifestações do espírito podem já aos seus olhos escapar à nulidade –, Tzara, pelo contrário, julga segundo um -25 quase geral.¹³

Este referendo é paradigmático porque

- estabelece as diferenças da revista *Littérature* com Tzara e o dadaísmo;
- mostra que o niilismo desesperançado de Tzara, ao atacar a totalidade da cultura, separa o movimento Dadá, não só dos futuros surrealistas, mas também do conjunto das vanguardas do século XX, porque “o conceito de vanguarda transmite a idéia de um espaço e tempo essencialmente ordenados, e de um essencial interajustamento das duas ordens. Num mundo em que se pode falar de avant-garde, ‘para frente’ e ‘para trás’ têm, simultaneamente, dimensões espaciais e temporais”¹⁴;

¹² G. Durozoi e B. Lecherbonnier. *O surrealismo*. Tr. Eugénia Maria Madeira. Coimbra: Livraria Almedina, 1976. p.34.

¹³ Idem, ibidem.

¹⁴ Zygmunt Bauman. *O mal-estar na pós-modernidade*. Tr. Mauro Gama. R. J.: Jorge Zahar, 1988. p. 121.

- começa a desenhar-se o panteão surrealista, no qual Sade ocupará, em alguns momentos, lugar privilegiado;
- dá-se, por último, um encontro entre Sade e Hegel que indica, aliás, a orientação dos futuros surrealistas no sentido de prender o divino Marquês.

É bom notar que, na esteira destas divergências entre dadaístas e surrealistas, se confirma

a separação, depois de a organização por Breton de um ‘Congresso Internacional para a Determinação e Defesa das Tendências do Espírito Moderno’ – o qual deveria reunir representantes das principais tendências artísticas do momento (foram sondados F. Léger, R. Delaunay, G. Auric, J. Paulhan) – ter falhado, em grande parte devido à recusa de Tzara em nele participar (mas este bem havia declarado: ‘Dadá não é moderno’).¹⁵

Com isto cremos que os futuros surrealistas censurarão Dadá e a sua vontade de ficar sempre no mesmo ponto, bem como de se limitar a uma contestação considerada inultrapassável. Essa adesão corresponderá à necessidade de romper definitivamente com a sociedade da época; mas para eles esta ruptura devia ser apenas uma fase preparatória da descoberta de um mundo novo, de que alguns elementos eram já conhecidos: o automatismo, a atividade onírica e os jogos coletivos, com a sua inegável cor de esperança.

Este binário *ruptura-esperança* não é patrimônio único do surrealismo, uma vez que fará parte do conjunto das vanguardas do século XX. O que introduz, de fato, um traço diferencial neste movimento é ele ter articulado a esperança com o que pensamos poder definir como “festa do desejo”, isto é, a tentativa de sair

¹⁵ Durozoi e Lecherbonnier, op. cit., p. 38.

desse “pouco de realidade denunciada pela insatisfação surrealista”¹⁶, mediante a proliferação fantasística, que significa transformar a vida em sonho.

Esta crítica da realidade e sua tentativa de encontrar uma saída liberando a imaginação encontra-se claramente expressa no *Primeiro manifesto do surrealismo* de 1924 (ano em que surge também a primeira revista surrealista – *A revolução surrealista*), quando Breton nos diz:

Tamanha é a crença na vida, no que a vida tem de mais precário, bem entendido, a vida real, que afinal esta crença se perde. O homem, esse sonhador definitivo, cada dia mais desgostoso com o seu destino, a custo repara nos objetos do seu uso habitual, e que lhe vieram por sua displicência, ou quase sempre pelo seu esforço, pois ele aceitou trabalhar, ou pelo menos não lhe repugnou tomar a sua decisão (o que ele chama decisão!). Bem modesto é agora o seu quinhão: sabe as mulheres que possui, as ridículas aventuras em que se meteu; a sua riqueza ou a sua pobreza para ele não valem nada, quanto a isso continua recém-nascido, e quanto à aprovação da sua consciência moral admito que lhe é indiferente. Se conservar a sua lucidez, não poderá senão recordar-se da sua infância, que lhe parecerá repleta de encantos, por mais massacrada que tenha sido com o desvelo dos mestres. Aí, a ausência de qualquer rigorismo conhecido lhe dá a perspectiva de levar diversas vidas ao mesmo tempo; ele agarra-se a esta ilusão, só quer conhecer a felicidade momentânea, extrema, de todas as coisas. Todas as manhãs, crianças saem de casa sem inquietação. Está tudo perto, as piores condições materiais são excelentes. Os bosques são claros ou escuros, nunca se vai dormir.

Mas é verdade que não se pode ir tão longe, não é uma distância apenas. Acumulam-se as ameaças, desiste-se, abandona-se uma parte da posição a conquistar. Esta imaginação que não admitia limites, agora só lhe permite atuar segundo as leis de uma autoridade arbitrária; ela é incapaz de assumir por muito tempo esse papel inferior, e quando chega ao vigésimo ano prefere, em geral, abandonar o homem ao seu destino sem luz.¹⁷

¹⁶ J. Lacan. *Escritos*. Vera Ribeiro. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 99.

¹⁷ André Breton. *Manifestos do surrealismo*. Tr. Luiz Forbes. S. P.: Brasiliense, 1985. pp. 33-34.

Com isto, não desconhecemos o antecedente surrealista quanto à primazia do significante, bem manifesta nas suas concepções da “escrita automática”, etc.; porém, queremos mostrar que os surrealistas estavam prioritariamente fascinados com o efeito de desejo que a cadeia significante produz, esse resto de significado que o significante não consegue alcançar e que se coordena à fantasia que se apresenta como a ilusão que obturaria esta falta.

Ora, como diz Miller,

el fantasma es una máquina para transformar el goce en placer. Una máquina para domar el goce, pues por su propio movimiento el goce no se dirige al placer (...). Más allá del principio de placer es una dimensión de goce, y el fantasma aparece como un medio para articularlo con el correspondiente principio de placer.¹⁸

É, portanto, em função desta primazia da “realização alucinatória do desejo” que os surrealistas tomaram o partido de um princípio homeostático onde o princípio do prazer lhes impedirá situar “a felicidade no mal” que se inaugura com Sade.

Por isto Breton dirá, no Primeiro Manifesto do Surrealismo de 1924, que “Sade é surrealista no sadismo” (Breton, 1985: 59), condenando assim o excesso sadeano a não ser mais que fantasia, irreal, surreal. O mesmo tornaremos a encontrar no Segundo Manifesto surrealista quando, na sua disputa com Bataille, diz Breton:

Tudo leva a crer, com efeito, que Sade, cuja vontade de liberação moral e social, contrariamente à do Sr. Bataille, está fora de discussão, para obrigar o espírito humano

¹⁸ J.A. Miller. *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*. B. A.: Fundación del campo freudiano, 1983. p. 20.

a sacudir, quis somente com isto arrostar o ídolo poético, esta “virtude” convecional que, queiram ou não, faz de uma flor, na própria medida em que cada um pode oferecê-la, o veículo brilhante dos sentimentos mais nobres, bem como dos mais baixos. Convém, ainda, reservar a apreciação de um tal fato, que mesmo se não for puramente lendário, não poderia em nada infirmar a perfeita integridade da vida e do pensamento de Sade, e a necessidade heróica que ele teve de criar uma ordem de coisas que por assim dizer em nada dependesse de tudo o que tinha havido antes dele”.¹⁹

Da mesma maneira, Paul Éluard, celebrando a festa de Sainte-Justine na *Révolution surréaliste*, assim resumirá o seu ponto de vista: “Toutes les figures créées par l’imagination doivent être les maîtresses absolues des réalités de l’amour”²⁰. O âmago da nossa interpretação encontra-se, de fato, no título do texto de Éluard: “D. A. F. de Sade, écrivain fantastique et révolutionnaire”.

Será esta leitura de Sade, que nega a vontade de gozo, purgando-o do seu sadismo, e que resgata apenas uma suposta fantasia liberadora, que permitirá que alguns surrealistas, no nr. 11 da revista (15 de março de 1928), sustentem e publiquem, sem a menor contradição, num diálogo mantido entre eles, posições tais como os protestos de Breton, Péret e Unik ante a afirmação de Queneau: “Desde que dois homens se amem, não tenho qualquer objeção moral a fazer às suas relações fisiológicas”. Vale a pena, para o efeito de reconstruir o debate surrealista, citar o diálogo em extenso:

Unik – Do ponto de vista fisiológico, a pederastia enoja-me tanto como os excrementos, e do ponto de vista moral condeno-a.

Prévert – Estou de acordo com Queneau.

¹⁹ A. Breton. op. cit., p. 163.

²⁰ Apud Dean, op. cit., p. 837.

Queneau – Verifico que entre os surrealistas existe um singular preconceito contra a pederastia.

Breton – Acuso os pederastas de apresentarem à tolerância humana um déficit mental e moral que tende a edificar-se em sistema e paralisar todas as iniciativas que respeito. Abro exceções, uma invulgar a favor de Sade e outra, mais surpreendente até para mim próprio, a favor de Lorrain.

Naville – Como justifica estas exceções?

Breton – Por definição, tudo é permitido a um homem como o Marquês de Sade, para quem a liberdade dos costumes foi um caso de vida ou de morte. No que toca a Jean Lorrain, sou sensível à notável audácia de que deu provas na defesa daquilo que era para si uma verdadeira convicção (...).

Péret – Que pensa Tanguy da pederastia?

Tanguy – Admito-a sem por ela me interessar.

Péret – Como representas dois homens fazendo amor e que sentimentos experimentas perante tal representação?

Tanguy – Concebo-os de todas as formas possíveis. Sentimento de indiferença (...).

Breton – (...) O onanismo, na medida em que é tolerável, deve ser acompanhado de representações femininas (...).

Prévert – Que pensam vocês da masturbação e da fellatio mútuas de dois homens (não sodomia)? Haverá que considerá-los como pederastas?

Breton – Sim. A pederastia anda para mim associada à idéia de sodomia. E esse é um caso embrionário de pederastia. Considera Naville que durante o amor-paixão se pode ser vítima de um súcubo?

Naville – Creio que a perversidade tem sempre a faculdade de acarretar consequências desse tipo. (...)

Unik – Penso o pior possível do exibicionismo. (...)

Breton – Sou-lhe hostil, mas já não sou hostil a um semi-exibicionismo. (...)

Breton – Que pensa Morise do amor físico de um homem com duas mulheres?

Morise – É algo que nunca pratiquei e que não me atrai absolutamente nada.

Breton – Unik?

Unik – Sou mais contra do que a favor. (...)

E diante da pergunta de Breton sobre o bordel, produzem-se ainda algumas respostas como estas:

Unik – Penso o pior possível.

Morice – Também.

Naville – É uma organização para reformar e que daria bons frutos.

Péret – O pior possível.

Breton – Sonho com o seu encerramento.²¹

Em 1925 começa a marxização de Breton, e com ela, pouco a pouco, a tomada de consciência política do movimento surrealista, que lhes permite a esses escritores articular com o seu projeto de “revolução total” o progresso dialético que propõe o materialismo histórico. Esta radicalização política do movimento sustenta-se dentro da mesma lógica que estava na sua origem, ou seja, a articulação da falta que introduz o desejo com diferentes variantes fantasísticas que a resolvam. Desta relação entre desejo e fantasia acreditamos ser possível extrair uma série de consequências caras ao movimento surrealista:

1. O desejo articulado com a fantasia abre a dimensão da esperança, cria a ilusão do progresso, instalando o sonho de um futuro onde toda falta será preenchida. Os surrealistas, por serem partidários desta articulação desejo-fantasia, ficaram presos às mais variadas quimeras teleológicas – revolução total, metamorfose das condições internas da alma, luzes da história, etc.

2. Devido a que a fantasia se significa a partir do Ideal²², o surrealismo não poderá situar-se à margem dos efeitos da psicologia das massas apresentados por Freud no seu texto de 1920. É por isto que encontraremos processos

²¹ AAVV. *Pesquisas sobre a sexualidade – quinhão de objetividade, determinantes individuais, grau de consciência*. Lisboa: Antígona, 1980. pp. 28-29.

segregativos para todos aqueles que apresentam uma posição heterogênea à lei que define o grupo. São estas razões que, para além dos seus sonhos libertários, situam o surrealismo do lado da Igreja e do Exército.

3. É por se situar a partir do Ideal, numa lógica do “Todo”, que lhes estará permitido exceptuar-se de todo poder estabelecido, manifestando essa rebeldia que marca um lugar na história da cultura mas que – apesar desta histerização ter sido fecunda – não os liberou, entretanto, da ilusão de encontrar a “verdadeira” lei que implantaria a justiça distributiva, tanto no plano material quanto no espiritual.

4. O caminho até a “liberdade total”, em suas diferentes perspectivas, sempre foi apresentado em termos hegelianos, isto é, apostando numa *Aufhebung* superadora que, reduzindo todo particularismo, encontraria o “domingo da vida”.

São estas razões que impediriam os surrealistas de encontrarem em Sade a sua “felicidade no mal”, e que os levará a excomungar uma boa parte dos seus camaradas, porque tanto o modo de gozo sadeano quanto a posição dos dissidentes os confrontava, brutalmente, com um gozo por eles mesmos ignorado, quer dizer, irreduzível a toda ficção surrealista e que, no seu retorno do idêntico, fazia fracassar toda dialética superadora.

Para tornar evidentes estas consequências caras ao movimento, basta recordar que a politização do movimento surrealista, a emergência do seu projeto de “revolução total”, determinou no grupo uma efervescência interna de um caráter extremamente violento e segregativo, como se pode verificar no segundo manifesto surrealista de André Breton, publicado no número 12 de *La Révolution Surréaliste* em dezembro de 1929. Neste manifesto, não só se reafirma a esperança

²² Esta relação fantasia-Ideal e a sua articulação com a psicologia das massas encontra-se formalizada por Lacan no seu escrito *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálises e estrutura da*

de um “ponto do espírito” no qual todas as contradições se anulem, como também se opera uma purga no interior do grupo, ficando excluídos os que consideram “diversas ordens de desvios” em relação ao ideal (hegeliano-marxista-exotérico) que possibilita a passagem incondicional à atividade política. Entre os excluídos estavam:

Antonin Artaud – que havia formado parte do grupo surrealista da rua Blomet. Deste grupo também fizeram parte Leiris, Masson, Tual e Miró. Bataille fará constantes visitas ao grupo, sem dele formar parte. No seu período surrealista, Artaud havia escrito uma série de cartas e textos, entre os quais *Le pèse-nerfs* e *L’ombilic des limbes*, e também *Lettre à Monsieur le Legislateur de la loi sur les stupéfiants*. Alguns parágrafos desta última carta mostram claramente a posição de Artaud, heterogênea a todo ideal universalizante:

La loi sur les stupéfiants met entre les mains de l’inspecteur-usurpateur de la santé publique le droit de disposer de la douleur des hommes; c’est une prévention singulière de la médecine moderne que de vouloir dicter ses devoirs à la conscience de chacun. Tous les bêtise de la charte officielle sont sans pouvoir d’action contre ce fait de conscience: à savoir, que, plus encore que de la mort, je suis le maître de ma douleur. Tout homme est juge, et juge exclusif, de la quantité de douleur physique, ou encore de vacuité mentale qu’il peut honnêtement supporter.

Lucidité ou non lucidité, il y a une lucidité que nulle maladie ne m’enlèvera jamais, c’est celle qui me dicte le sentiment de ma vie physique.²³

Com relação ao dilaceramento que a escrita de Artaud encarna, Breton dirá que “esta via meio libertária não será a minha”. A postura de Artaud, contrária à politização do movimento, valer-lhe-á a expulsão deste. Breton, no seu *Segundo Manifesto do Surrealismo*, acusa Artaud de “abstencionismo social”, e delibera:

personalidade (in *Escritos*, R. J.: Jorge Sahar, 1998), a partir do seu modelo óptico.

Um ator com fito de lucro e de gloriola empreende montar luxuosamente uma peça do vago Strindberg, à qual ele mesmo não dá nenhuma importância, claro, ou não veria nisso nenhum inconveniente particular se este ator não tivesse passado, de tempos em tempos, por homem de pensamento, de cólera e de sangue, se não fosse o mesmo que em tais e tais páginas de *A Revolução Surrealista* desejava ardentemente, a acreditar-se nele, ‘queimar’ tudo, pretendia nada esperar senão desse ‘grito do espírito que retorna a si, bem decidido a triturar desesperadamente os seus grilhões’”.²⁴

Robert Desnos – que formará parte do grupo de Breton antes da aparição, em outubro de 1924, do *Primeiro Manifesto Surrealista*. Participará do movimento junto com Vitrac, Crevel, Limbour e outros, desde o grupo *Aventura*. Entre a sua larga produção se encontra um livro de 1928 sobre o erotismo, intitulado *De l’erotisme – considéré dans ses manifestations écrites et du point de vue de l’esprit moderne*. É importante destacar que um dos capítulos deste livro será dedicado ao Marquês de Sade, e avançará uma leitura que vincula Sade à problemática moderna, confrontando a interpretação estabelecida por Breton para o movimento. Diz Desnos:

C’est qu’en effet l’oeuvre du Marquis de Sade est la première manifestation philosophique et imagée de l’esprit moderne. Toutes nos aspirations actuelles ont été essentiellement formulées par Sade quand, le premier, il donna la vie sexuelle intégrale comme base à la vie sensible et intelligente. L’amour qui nous fait vibrer aujourd’hui et que nous revendiquons avec la liberté comme prétexte de nos actes est celui que formule dès la première *Justine* D. A. F. de Sade.²⁵

Antes da articulação lacaniana de Kant com Sade, Desnos escreve que “Moraliste, Sade l’est plus que tout autre. Tous ses héros sont hantés par le désir

²³ Antonin Artaud. *L’ombilic des limbes*. Paris: Gallimard, 1968. pp. 68-9.

²⁴ André Breton. *Manifestos do surrealismo*. S. Paulo: Brasiliense, 1985. p. 105.

²⁵ Robert Desnos. *De l’erotisme*. Paris: Cercles des Arts, 1928. p. 76.

d'accorder leur vie extérieure et leur vie intérieure".²⁶ E mostrando que a problemática sadéana não se reduz a uma simples liberação das fantasias sexuais, dirá: "L'amour y est pris au sérieux, la luxure aussi, le crime aussi".²⁷

Sublinhe-se que, apesar de Breton, no seu segundo manifesto, excomungar Desnos, não deixará contudo de o considerar com certo respeito:

Assim é que, depois de lhe ter dado um tempo incrível para se corrigir do que julgávamos ser apenas um erro passageiro da sua faculdade crítica, considero que é nossa obrigação notificar Desnos que, não esperando dele absolutamente mais nada, não podemos senão liberá-lo de todo compromisso assumido por ele, ainda há pouco, ao nosso respeito. Sem dúvida, cumpro esta tarefa com uma certa tristeza. Ao contrário dos nossos primeiros companheiros de estrada que nunca nos interessamos em reter, Desnos teve no Surrealismo um papel necessário, inesquecível, e que não pode ser contestado, nem neste pior momento.²⁸

Alguns meses depois de concluída a homogeneização política do movimento surrealista, pela limpeza que o segundo manifesto produziu, uma nova revista sucederá à *Revolução Surrealista*, denominada *Le Surréalisme au service de la Révolution*, pondo em marcha a nova etapa que eternizará o movimento.

Por outro lado, em janeiro de 1930, a maior parte dos maltratados pelo segundo manifesto responderão com *Um cadáver*. Trata-se agora de Breton, representado como Cristo coroado de espinhos – ele estará completando 33 anos.²⁹

²⁶ Idem, p. 78.

²⁷ Idem, ibidem.

²⁸ André Breton, op. cit., p. 140.

²⁹ J.-A. Miller, no seu curso inédito de 1995-6, *La fuite du sens*, introduz uma interpretação do movimento surrealista que não deixa de ter certa relação com a que queremos estabelecer: "Le mouvement *dada* est contemporain de Freud. Finalement il a exploité les niveaux un et deux, il a exploité le pur jeu du signifiant et le niveau de la plaisanterie pas toujours bonne. Et puis on peut dire qu'il est arrivé Breton, et Aragon, qui ont dit: vraiment ça c'est pas sérieux, et qui ont disqualifié *dada* en disant: vraiment ce non-sens ça n'a pas de sens. Et qui sont arrivés eux plutôt, je dirai au niveau du *Witz* assez innocent, c'est-à-dire qu'ils ont

Além das disputas de surrealistas e dissidentes, nos anos trinta também se quebra a tênue relação epistolar que se tinha estabelecido entre André Breton e Sigmund Freud. Evidentemente, este vínculo era o fruto tanto da devoção que os surrealista mostravam por Freud e a psicanálises quanto do conhecimento e interesse que o próprio Breton tinha da obra de Freud. Lembremos que a primeira aproximação que se estabelece entre Breton e a obra de Freud data de 1922, quando chega às suas mãos a tradução de *A psicopatologia da vida cotidiana*. As razões da interrupção deste vínculo epistolar poderiam ser pensadas quer pelo desinteresse que Freud sentia pelo movimento surrealista, manifestado numa carta de 1932 a André Breton, quer pelo mal-estar que tinha causado em Freud a afirmação de Breton, no seu livro *Os vasos comunicantes*, de que ao analisar os seus sonhos, Freud tinha evitado os motivos sexuais que encontrara nos sonhos de outras pessoas.

Freud negou prontamente a acusação, e manteve que um relato completo de seus sonhos teria exigido certas revelações inoportunas sobre suas relações com seu pai.

Breton não aceito essa desculpa, e a correspondência foi interrompida.³⁰

Qualquer que seja a razão da ruptura epistolar entre Freud e Breton, o certo é que não existia nenhum tipo de afinidade entre o que postulava o

commencé en effet, ils ont desserré les contraintes de la condition de sens, mais ils sont restés, ils ont donc écarté les plaisanteries de collégiens qu'on trouvait dans *Dada*, etc., et puis ils ont mis à profit cete liberté nouvellement acquise pour faire de la poésie, qu'est-ce que nous pouvons dire maintenant quand même, assez bien pensante, *L'amour fou*, Elle, Je l'aime, seule, disqualifiant par exemple perversion, homosexualité, tout ce qui aurait... c'est vraiment une poésie de la sublimation et de l'amour fou, de l'amour unique et avec un petit côté assez surmoïque dans le maniement du groupe. Et donc très logiquement après Dada, après Breton eh bien nous avons comme un surgeon du surréalisme, nous avons ceux qui arrivent, beaucoup plus inquiétants, beaucoup moins sublimateurs, pas très bien rasés, vraiment pas frais parce qu'ils ont passé la nuit dans les endroits les moins recommandables nous avons Georges Bataille et ses amis qui vraiment ont voulu incarner dans cette histoire quand même le retour de la pulsion" (J-A Miller. *Le fuite du sens*. Curso inédito. Paris 1995-6. Aula de 15 de mai 1996. pp. 288-289).

³⁰ Peter Gay. *Freud – Uma vida para o nosso tempo*. Tr. Denise Bottmann. São Paulo: Schwarcz, 1989. p. 529.

movimento surrealista – inclusive o que entendia este movimento por psicanálise – e as posições freudianas. Nestes anos trinta, Freud já tinha postulado a pulsão de morte, formalizado a segunda tópica e apresentado no seu texto *Inibição, sintoma e angústia* uma teoria do sintoma que o afastava inexoravelmente de todo vínculo teórico com utopia emancipatória do movimento surrealista. Basta pensarmos no texto de Freud *O mal-estar na civilização*, contemporâneo à sua relação epistolar com Breton, para ter uma idéia das diferenças irreconciliáveis que separavam Freud do movimento surrealista. Lembremos que neste texto Freud postula que a civilização se constitui a partir do *supereu*, uma instância que exige a renúncia ao gozo mas que goza da própria renúncia, constituindo com isto mais e mais renúncia.

Da mesma maneira, se nos referimos ao *automatismo mental*, veremos que para Breton

(...) el recurso al automatismo mental es un procedimiento liberador, del cual tendríamos fundamentos para esperar el mas amplio beneficio: el automatismo favorece la manifestación del pensamiento en estado puro, permite a la consciencia alcanzar un estado cualitativamente superior al de nuestras actividades en estado de vigilia, que la tiranía de la lógica racional contiene dentro de estrechos límites.³¹

Evidentemente, os surrealistas pensarão que a associação livre implicava uma sorte de abandono ao automatismo, e que este abandono permitiria uma saída da lógica racional. Diferentemente desta posição, é claro que para Freud a associação livre introduz uma repetição que opera não à maneira da proliferação do diferente, senão à maneira do retorno automático de uma combinatória que impõe sempre o mesmo, articulando sentido e satisfação.

³¹ Jean Starobinski. "Freud, Breton, Myers". In Jean Laplanche (org.), *Interpretación freudiana y psicoanálisis*. Tr. Dores Sierra. (Buenos Aires: Paidós, 1972). p. 15.

Pensamos que os surrealistas se confundiram ao tentar encontrar algum tipo de analogia entre as suas formulações e as de Freud. Diferentemente do que eles pensavam, Freud foi um deconstrutor de uma enorme quantidade de categorias modernas, entre elas a categoria de emancipação, própria ao movimento surrealista. Digamos que ao homem novo da emancipação surrealista “Freud opõe a permanência do resto, a indestrutibilidade da marca, o retorno do trabalho da pulsão e não o do progresso em direção a um objetivo superior”.³²

Bataille e Cia ***O retorno de Sade***

Deixamos de fora do nosso esboço de história do movimento surrealista George Bataille, não pela força da sua figura, nem pelo lugar proeminente que depois ocupará entre os dissidentes do movimento, mas porque na realidade Bataille, apesar de haver freqüentado alguns dos seus grupos, como o da rua Blomet, de ser amigo dos surrealistas históricos, como Desnos e Masson, não foi um “membro oficial” do movimento surrealista, isto é, não participou devidamente da sua organização, nem foi uma peça chave nas suas publicações.

Ficamos assim confrontados com uma inevitável pergunta: Por que, apesar de ser Bataille uma figura exterior do movimento surrealista, será violentamente expulso por André Breton no seu segundo manifesto? Sabemos que o auge da crise passou pela oposição de Bataille à interpretação surrealista de Sade; mas isto apenas explica as diferenças no plano conceitual, e não o paradoxo constituído pelo gesto de se expulsar Bataille do grupo de que este não fazia parte. Evidentemente, deve haver algo que Bataille propõe, não somente na leitura de

³² Jorge Alemán. Introdução à anti-filosofia. In *Correio – Revista da EBP*. Tr. Sérgio de Castro. (São Paulo: s/edt, 2000). p. 27.

Sade, mas em termos mais fundamentais, no fato de sustentar a posição sadeana a partir de uma “ética excremental”, que faz vacilar o sonho surrealista, e torna Bataille um pesadelo que os surrealistas precisam excluir para que o sonho prossiga no seu caminho. Recordemos que Breton dizia que Sade é surrealista no seu sadismo e que Maurice Heine, o mais importante leitor e editor de Sade dentro do movimento, no prefácio a *Les infortunes de la vertu*, dirá que

Les fantasmes sadiques de Sade ne sont pas la cause mais le résultat de son emprisonnement. Ils en sont, aussi, la négation, puisque grâce à eux le désir peut triompher de la réalité. ‘Prisonnier de corps, un peut d’encre et de papier vont le libérer d’esprit’. À peine Sade s’est-il mis à écrire que la Bastille est devenue ‘la tour de la liberté’. Ce sadisme n’a rien à voir avec la souffrance réelle infligée à des corps réels, mais (réduit au statut inoffensif de jeu surréaliste) il n’en appelle qu’à l’imagination et au principe de plaisir.³³

Situar Sade negando o seu sadismo, tentar reduzir a vontade de gozo sadeana a uma fantasia libertária articulada ao princípio do prazer, como já havíamos comentado, não lhes permitirá reduzir o elemento heterogêneo que introduz o Divino Marquês, mas, pelo contrário, permanecerá no seu centro, ainda que veladamente, como uma bomba pronta a explodir. É justamente nesta intimidade negada que se centra a operação batailleana, enquanto presentifica o elemento irredutível que o surrealismo se empenha em desconhecer, situando-se Bataille por isto, ainda que ele não seja “membro oficial”, no coração mesmo do movimento. Está claro que esta posição provoca, em Breton e nos seus associados, a necessidade de o expulsar do grupo do qual não faz parte, porque ele encarna a verdade que desmonta toda a empresa surrealista. E como dirá Vincent Kaufmann,

³³ C. Dean. “Sadologie”. In Denis Hollier (org.), *De la littérature française* (Paris: Bordas, 1993).

Lorsque Bataille s'avance sur la scène de l'avant-garde, ce n'est ni avec son Rousseau, ni avec son Mallarmé à la main, mais avec Sade. La polémique dans laquelle il s'engage avec les surréalistes le conduit à poser la question de la 'valeur d'usage' de Sade. Que faites-vous de Sade, que vivez-vous, vous qui vous réclamez de Sade? Pour Bataille, l'usage surréaliste se paie de mots plutôt que d'actes; leur sadisme est rhétorique. Ils ne vivent pas Sade, ils ne le revendiquent que pour s'en débarrasser au plus vite, comme d'un excrément: "La vie et l'oeuvre de Sade n'auraient donc plus d'autre valeur d'usage que la valeur d'usage vulgaire des excréments, dans lesquels on n'aime le plus souvent que le plaisir rapide et violent de les évacuer et de ne plus les voir". Ce n'est pas le fait que les surréalistes traitent Sade comme un excrément qui dérange Bataille, mais plutôt leur incapacité de rester en face d'un tel corps étranger et, par extension, de tout corps étranger. Sade, dont il n'est pas vraiment question dans ce texte, c'est surtout un nom propre donné à l'objet Sade, repoussant au "bas", par rapport auquel les surréalistes, peu doués pour l'hétérologie, préfèrent prendre de la hauteur. Lorsqu'il s'agit de Sade, ils défèquent trop vite, ils ont le nez délicat comme tous les utopistes.³⁴

Vale a pena resgatar, ainda que extensa, uma citação de Bataille na qual, referindo-se a Sade, ele estabelece as suas diferenças com o surrealismo e, assim o acreditamos, valida a leitura aqui proposta da relação Bataille-Surrealismo. Diz ele em "O valor de uso de D. A. F. de Sade":

Je suis ainsi amené à indiquer comment d'une façon tout à fait inconciliable avec ce mode d'emploi le sadisme qui n'est pas seulement une conception tout autre que celle qui existait avant Sade apparaît positivement d'une part comme une irruption des forces excrémentielles (violation excessive de la pudeur, algolagie positive, excrétion violente de l'objet sexuel lors de l'éjaculation projetée ou suppliciée, intérêt libidineux pour l'état cadavérique, le vomissement, la défécation...) – d'autre part comme une limitation correspondante et comme un asservissement étroit de tout ce qu'on oppose

à cette irruption. C'est dans ces conditions concrètes seulement que la triste nécessité sociale, la dignité humaine, la patrie et la famille, les sentiments poétiques apparaissent sans aucun masque et sans aucun jeu d'ombre ou de lumière, il est enfin impossible d'y voir autre chose que des forces subordonnées: autant d'esclaves travaillant lâchement à préparer de belles éruptions tonitruantes, seules capables de répondre à des besoins qui travaillent les bayaux de la plupart des hommes.

Mais étant donné que Sade a exposé sa conception de la vie terrestre sous la forme la plus outrageante (étant donné qu'il n'est pas même possible d'exposer immédiatement une telle conception autrement que sous une forme terrifiante et inadmissible) il n'est peut-être pas surprenant qu'on ait cru pouvoir passer hors de sa portée. Les littérateurs ont apparemment les meilleures raisons de ne pas confirmer une apologie brillante, verbale (...) par une pratique. Ils pourraient même prétendre que Sade a pris soin le premier de situer le domaine qu'il a décrit en dehors et au-dessus de toute réalité. Ils pourraient facilement affirmer que le valeur fulgurant et suffocante qu'il a voulu donner à l'existence humaine est inconcevable en dehors de la fiction; que seule la poésie, exemple de toute application pratique, permet de disposer dans une certaine mesure de la fulguration et de la suffocation que cherchait à provoquer si impudiquement le Marquis de Sade.

Il est juste de reconnaître que, même pratiqué sous la forme implicite qu'il a gardée jusqu'ici, un tel détournement reste de nature à disqualifier ses auteurs (tout au moins auprès de ceux – eussent-ils d'ailleurs horreur du sadisme – qui refusent de s'intéresser, pour de mauvaises aussi bien que pour de bonnes raisons, à de simples prestidigitations verbales).³⁵

Isto posto, retomemos, neste ponto, o esboço de história do surrealismo que nos permite situar a recepção de Sade nas vanguardas. Entre 1929 e 1930, Bataille é nomeado Secretário Geral da revista *Documents*, uma espécie de “diretor disfarçado”, como dirá Surya. Transgredindo as exigências que lhe são feitas para

³⁴ V. Kaufmann. “Communautés sans traces”. In Denis Hollier, *Georges Bataille après tout* (Paris: Belin, 1995), pp. 61-2.

que o cargo lhe seja outorgado, Bataille convida a participar da revista ex-surrealistas como Roger Vitrac, Robert Desnos e Michel Leiris, de modo que *Documents* se constitui numa espécie de órgão dos dissidentes. Os trabalhos escritos por Bataille nos primeiros números da revista caracterizam-se por ter

uma posição hostil ao hegelianismo, taxado de “panlogismo”. A seu ver, a verdadeira revolta do homem não consistiria em superar mesquinhas contradições abstratas para inventar “outra vida”, mas em escapar aos parâmetros mesmos de toda razão e de toda filosofia. Assim, ele criticava o sistema hegeliano e a sua dupla leitura marxista e surrealista. Contra esse hegelianismo, Bataille ressuscitava a teologia gnóstica, cujo gosto pelas trevas e o culto de uma matéria “baixa”, estranha a todo ideal racional, enaltecia. O seu anti-hegelianismo apoiava-se portanto numa temática anticristã que haveria de desembocar posteriormente numa apologia da filosofia de Nietzsche.³⁵

Note-se que a partir de 1930 Bataille lançará um novo olhar à obra de Hegel. Em 1931, depois de ter encerrado a experiência de *Documents*, Bataille se une à revista *La critique sociale*, criada por Boris Souvarine, que havia sido militante do Partido Comunista até ser excluído em 1924, tornando-se um “comunista independente”.

Souvarine occupa toutes ces années aux marges du Parti Communiste Français une position analogue à celle qu’occupait Bataille aux marges du Surréalisme, une position de repli critique à laquelle se rallaient exclus et dissidents (...). A cette différence près, et d’importance, que si Bataille ne fut jamais surréaliste, Souvarine, il est vrai brièvement, avait été communiste, parmi les premiers, parmi les plus influents.³⁷

³⁵ George Bataille. *Dossier de la polémique avec André Breton. In Oeuvres Complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Paris: Gallimard, 1970. pp. 55-6.

³⁶ E. Roudinesco. Lacan. *Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tr. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1994. p. 109.

³⁷ M. Surya. *Georges Bataille, la mort à l’oeuvre*. Paris: Gallimard, 1992. pp. 195-6.

Devemos destacar que *La critique sociale* é a primeira revista que se situa à esquerda do movimento comunista, na qual se encontravam antigos membros do comunismo francês e escritores como Raymond Queneau, Jacques Baron, Michel Leiris e Jean Piel.

Em 1933 funda-se uma luxuosa revista surrealista de Albert Skira e de Estratis Tériade, chamada *Minotauro*. Dela participam não só surrealistas históricos como também alguns dos dissidentes. Georges Bataille colaborará apenas no número 8, de junho de 1938, com um texto chamado *Le bleu du ciel*. Esta obra foi escrita em 1934, sendo retomada por Bataille, com algumas modificações, em *L'expérience intérieure*. Também colaborará na revista Jacques Lacan, à época jovem psiquiatra em contacto com alguns surrealistas, e que havia defendido em 1932 a sua tese *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*.³⁸ Em 1935, diante do avanço iminente do fascismo, tenta-se deixar de lado as diferenças, criando-se como resposta a este avanço um movimento de esquerda revolucionária chamado *Contre-Attaque*. O movimento será formado pelos surrealistas, pelo Círculo Comunista Democrático, denominado “Souvarines” ou também “o grupo de Bataille” e por alguns membros independentes. As reuniões deste movimento realizam-se entre setembro de 1935 e junho de 1936; a partir delas se escrevem alguns panfletos e se publicam os *Cahiers de Contre-Attaque*. Nestes Cadernos se esperava publicar *Mort aux esclaves* de Breton e Bataille, *Questions sociales e questions sexuelles* de M. Heine e Péret e, ainda, *L'autrité, la foule et les chefs* de Bataille e Breton. Na realidade, só o primeiro chega a ser publicado, e inteiramente redigido por Bataille, em março de 1936. Será também em março de 1936 que os surrealistas se separam deste movimento,

³⁸ A tese será homenageada por Salvador Dalí no primeiro número da revista *Minotaure*. “Retomando as idéias que lhe eram familiares, o pintor exprimia a sua admiração pela tese de Lacan: ‘É a ela que devemos o fato de, pela primeira vez, termos uma idéia homogênea e total do fenômeno, longe das misérias mecanicistas nas quais chafurda a psiquiatria corrente’” (Roudinesco, op. cit., p. 74).

acusando Bataille de “superfasciste souvarinien”. Ainda que a temática sadeana fique deslocada do debate, pois o que está em jogo é o fascismo, o problema continuará sendo o mesmo: a impossibilidade por parte do surrealismo em suportar um “pensamento do heterogêneo”. Como dirá Roudinesco,

Aos amigos de Bataille, os surrealistas aplicarão então o rótulo de “sobrefascismo souvariniano”. (...) havia com Breton uma verdadeira querela filosófica. Se Bataille queria voltar as armas do fascismo contra o fascismo, ao mesmo tempo em que desprezava a democracia parlamentar – que, por sinal, se rebaixava ante Hitler – é porque se apoiava numa visão dita heterológica ou escatológica das sociedades humanas, da qual tirava o seu pensamento político.

No domínio da anátomo-patologia, o adjetivo heterólogo serve para designar os tecidos mórbidos estranhos aos outros tecidos. Mas por heterologia Bataille entendia a ciência do inassimilável, do irrecuperável, dos dejetos ou dos ‘restos’. Com isso queria opor-se a uma filosofia que reduzia tudo ao pensável: “Antes de tudo”, escrevia, “a heterologia opõe-se a qualquer representação homogênea do mundo, isto é, a qualquer sistema filosófico que seja (...). É deste modo que ela procede à reviravolta completa do processo filosófico que, de instrumento de apropriação que era, passa a servir a Excreção e introduz a reivindicação das satisfações violentas implicadas pela existência social”. A heterologia que Bataille situava no cerne do seu pensamento, censurando o Surrealismo pelo apego ainda excessivo a um ideal de emancipação burguesa, pregava não uma revolta pessoal, mas o despertar em cada sujeito de uma “parte maldita inerente ao homem e à sociedade”.³⁹

Embora exista, decerto, uma impossibilidade lógica por parte dos surrealistas em integrar um projeto comum com Bataille, também não é menos verdadeiro que este não havia extraído as consequências organizativas da sua posição sadeana. Apesar de ser um pensador do heterogêneo, continuava

³⁹ Idem, p. 148.

apostando em grupos que se constituíam ao modo da esquerda clássica. O Círculo Comunista Democrático, e sobretudo a organização revolucionária Contra-Ataque, com os seus panfletos e os seus *Cahiers de Contre-Attaque*, poderiam estar à esquerda do Partido Comunista, mas não deixavam de reproduzir a sua estrutura homogênea. Somente depois da efêmera experiência de *Contre-Attaque* Bataille conseguirá superar a defasagem estabelecida entre as suas posições e os grupos nos quais participou, levando adiante o que poderíamos chamar o paradoxo de uma política da diferença. Bataille sabe que esta política tem um preço: “a cabeça”. Por isto, criará dois corpos decapitados: uma seita e uma revista sob o mesmo nome – *Acéphale*. Tal revista não poderá chegar a ser definida como um órgão da comunidade secreta, porque ambos formam parte de projetos diferentes, o que não invalida que estejam concebidos a partir de uma mesma política. Esta política, ressalte-se, não implica a constituição de vanguardas esclarecidas que iluminem, a partir dos seus “órgãos de difusão”, os setores explorados, integrando-os num projeto redentor, mas se definem a partir da criação de instâncias que façam proliferar *diferenças irreduzíveis*.⁴⁰

A comunidade *Acéphale* é criada por Bataille no período entre junho de 1936 e janeiro de 1937, ou seja, entre o primeiro e o segundo número da revista. Participaram desta “Conjuração sagrada” Roger Caillois, Pierre Klossowski, Ambrosino, Waldberg e outros. Por estabelecer-se como comunidade de

⁴⁰ Por isto não compartilhamos da leitura que propõe Surya, quando diz que a Comunidade e a Revista “(...) est le nom de deux choses, que je m’abstiendrai de considérer comme égales ou semblables. Le nom d’une revue: nous la connaissons tout entière; il n’y a pas là de possibles difficultés. Et le nom d’une société secrète. Sur elle, nous n’avons que peu d’éléments. Chacun de ses participants s’engage à garder le silence. Et quelques confidences qui aient été faites ici ou là, nul n’a vraiment contrevenu à ce vœu. Les commentateurs en ont été réduits aux conjectures. Certaines ont été gratuites; d’autres, nettement imprudentes. *Acéphale* est le nom de deux projets distincts, si distincts qu’il n’est pas vrai que ce furent exactement les mêmes qui participèrent aux deux activités” (Surya, *M. George Bataille, la mort à l’oeuvre*. Paris: Gallimard, 1992, p. 288). Situar a não articulação entre a comunidade e a revista que nos propõe Surya é partir do pressuposto de que a relação só é possível se se dá ao modo da esquerda histórica, onde o partido, como vanguardista, se articula com os seus órgãos de difusão. Agora, há que não esquecer que quando está em jogo uma política da diferença irreduzível talvez devêssemos pensar no paradoxo da articulação na não articulação.

diferenças, constituirá um conglomerado paradoxal que podemos definir como “a comunidade dos que não têm comunidade”⁴¹, separando-se, com isto, do Ideal que, homogeneizando-o numa identidade comum, constitui todo grupo. *Acéphale*, como comunidade, implicará uma ruptura do simbólico em termos de pacto, aliança, ideal; ela

indique une tentation fondamentalement asymbolique, un projet de rupture du symbolique, dont on sait au moins ainsi que c’est dans la tête qu’il faut le situer: contrairement aux apparences, on écrit toujours avec la tête plutôt qu’avec la main.

Dans ce qui semble être une sorte de “programme” pour *Acéphale*, on lit notamment ceci: “Prendre sur soi la perversion et le crime non comme valeurs exclusives mais comme devant être intégrés à la totalité humaine”, suivi immédiatement du point suivant: “Lutter pour décomposer et exclure toute communauté autre que la communauté universelle, telles que les communautés nationales, socialiste et communiste ou les églises”. *Acéphale* se présente comme un projet communautaire pervers⁴²

no qual se rompe a noção mesma de reciprocidade e “a relação do homem deixa de ser a relação do mesmo com o mesmo, introduzindo o Outro como irreduzível”. Por isto,

cada membro da comunidade não é unicamente toda a comunidade, mas a encarnação violenta, disparatada, explosiva, impotente, do conjunto de seres que, tendendo a existir integralmente, tem por corolário o nada onde já caíram de antemão. Cada membro não forma grupo mais que pelo absoluto da separação que tem necessidade de se afirmar para se romper até se tornar relação, relação paradoxal, insensata, se é relação absoluta com outros absolutos que exclui toda relação.⁴³

⁴¹ Maurice Blanchot. *La comunidad inconfesable*. Tr. Davit Huerta. México: Vuelta, 1992, p. 37.

⁴² V. Kaufmann. *Communautés sans traces*. In: Denis Hollier. *Bataille après tout*. Paris: Belin, 1995, p. 71.

⁴³ Maurice Blanchot, op. cit., pp. 11 e 23. A partir do exposto, situamos a comunidade acefálica como um antecedente do conceito de *Escola de Psicanálise*, elaborado por Lacan, pois, como diz J. A. Miller no seu

A revista *Acéphale* será dirigida por Bataille e participarão dela Klossowski, Ambrosino, Masson e outros. Apesar da sua publicação se estender de junho de 1936 até 1939, só aparecerão cinco números, dos quais o terceiro e o quarto foram publicados num mesmo volume. A revista terá como figura emblemática não somente o Marquês de Sade, que será acompanhado, nessa cruzada sacrificial, por Kierkegaard, Don Juan, Dioniso e Nietzsche, autor cuja presença dominante podia ser encontrada em todos os números. O primeiro número surge em 24 de junho de 1936, tendo na capa um desenho de André Masson que representa um corpo humano decapitado, com uma caveira cobrindo o sexo. Este primeiro número terá como tema central o título do texto que Bataille escreve para a revista: “La conjuration sacrée”, que por sua vez funciona como manifesto do que poderíamos chamar de uma política acefálica. Dirá Bataille:

Il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière. Il est trop tard pour tenir à être raisonnable et instruit – ce qui a mené à une vie sans attrait. Secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autre ou de cesser d'être⁴⁴

O “abandonner le monde des civilisés et sa lumière” que nos propõe Bataille é o abandono de qualquer sonho proposto por uma razão totalizadora. Isto não quer

seminário *Política lacaniana*, “A comunidade analítica, tal como se constituiu a partir de Lacan – e sem dúvida não somente ela, mas também outras – está constituída por descontados. É um pouco a comunidade daqueles que não têm comunidade, como diz Blanchot em relação à *Acéphale*. É a definição que se obtém se se tem como idéia reguladora do membro o resultado da análise no sentido de Lacan, a saber, os expulsos do Outro, aqueles que passaram pela dissolução do sujeito suposto saber. É uma comunidade na qual o Eros é de um tipo especial, na qual o mal-estar é a causa natural” (Miller, *Política lacaniana*, Ed. Colección Diva, 1999, p. 57). Por outro lado, Lacan tomará de Bataille o termo *Acéphale* para definir a pulsão no Seminário XI, dizendo: “Esta articulação nos leva a fazer da manifestação da pulsão o modo de um sujeito acéfalo, pois tudo aí se articula em termos de tensão, e não tem relação ao sujeito senão de comunidade topológica” (Jacques Lacan, *O Seminário – Livro XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* [Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988], p. 171). Lacan também será um leitor da revista e, segundo Roudinesco, terá uma presença silenciosa nas atividades da comunidade acefálica.

dizer que a existência se reduza a um vazio insatisfeito, e sim que “L’existence n’est pas seulement un vide agité, elle est une danse qui force à danser avec fanatisme”⁴⁵, de maneira que a política acefálica avança como saída uma vontade de gozo que só poderá existir na realização particular de *um-por-um*.

Neste primeiro número também encontramos um trabalho de Klossowski intitulado “Le monstre”, onde o autor propõe uma leitura de Sade que difere daquela apresentada por Bataille, não deixando de manter viva a força heterogênea do Divino Marquês. O estudo de Sade por Klossowski será continuado em uma conferência no Colégio de Sociologia, bem como numa série de ensaios que farão parte, mais tarde, do seu livro *Sade, mon prochain*, editado pela Seuil em 1947.

Para concluir, faz-se necessário lembrar o Colégio de Sociologia, que Bataille fundou juntamente com Roger Caillois e Michel Leiris em 1937, e que desaparecerá em 1939.

Apesar de Bataille e Caillois fazerem parte da comunidade acefálica, e os temas tratados pelo colégio responderem à orientação da revista, o Colégio de Sociologia não chega a funcionar como um grupo acefálico, porque

malgré son nom, le Collège n’était pas un établissement d’études supérieures, mais un groupe de conspirateurs ou “amis”, conformément au sens du Latin *collegium*. À ce titre, il appartenait à la longue tradition des groupes d’avant-garde qui, depuis les romantiques de 1830, les chapelles symbolistes, les surréalistes, le grand jeu de René Daumal, sans parler de groupuscules marxistes encore plus marginaux comme ceux que Paul Nizan caricature dans *La conspiration* (1938), se sont manifestés par des interventions tout à la fois esthétiques et politiques. Le Collège se réunissait deux fois

⁴⁴ “Acéphale” nr. 1, 24 de junho de 1936, Paris, p. 8.

⁴⁵ Idem, *ibidem*.

par mois dans l'arrière-boutique d'une librairie de la rue Guy-Lussac. Les séances étaient relativement fréquentes.⁴⁶

O programa do primeiro ano foi dominado por Bataille e Caillois. No segundo ano, entretanto, entre as pessoas que intervieram estavam Klossowski, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Jean Paulhan, Denis de Rougemont, Georges Duthuit e Jean Wahl. Lacan foi mais do que um simples observador dessas sessões. Várias das reuniões preparatórias foram realizadas em seu próprio consultório. Porém, para além desses aspectos anedóticos, mas ainda assim significativos, as preocupações acefálicas e dos *sociologues* caminham *pari passum* com as de Lacan.

⁴⁶ A. Stoekel, **Le Collège de Sociologie**. In: Denis Hollier, **De la littérature française** (Paris: Bordas, 1993, pp. 870-1). O mesmo Hollier é autor da obra definitiva a esse respeito, **Le Collège de Sociologie** (Paris: Gallimard, 1995).

Capítulo II – Sade nos paradigmas do gozo

Apesar do primeiro escrito psicanalítico do Dr. Lacan, “Além do princípio de realidade”, ter sido redigido entre agosto e outubro de 1936, e da abertura de seu primeiro Seminário,⁴⁷ no hospital de Sainte-Anne, “Os escritos técnicos de Freud”, datar de 18 de novembro de 1953, será necessário esperar 25 anos a partir do seu primeiro escrito, e 7 anos a partir do seu primeiro Seminário, para que na aula de 4 de maio de 1960 de seu *Seminário VII*, “A Ética da psicanálise”, o Marquês de Sade comece a ocupar um lugar em seu ensino.

Poder-se-ia dizer que tal espera tem algo de enigmático – não somente devido a que Lacan não ignora o lugar que Sade ocupa na literatura, na ensaística e nas disputas da vanguarda surrealista com os dissidentes, mas principalmente por um problema clínico que a psicanálise herda da psiquiatria do século XIX, fundamentalmente de um psiquiatra alemão, Krafft-Ebing, que na primeira edição de seu livro *Psychopathia Sexualis*, de 1869, introduz os termos de sadismo e masoquismo, inspirados não pela vida mas pelas obras do Marquês de Sade e Sacher-Masoch, para classificar dois tipos de perversões sexuais.

Freud e a psicanálise retomarão os termos de sadismo e masoquismo não só para classificar duas modalidades de estrutura perversa, mas também para definir uma posição originária do sujeito, que Freud chamara primeiro de

⁴⁷ Antes de seu primeiro Seminário “Os escritos técnicos de Freud”, Lacan ministrara dois Seminários, também dedicados a textos freudianos, que por serem realizados em sua casa terão um caráter privado. O primeiro, ministrado em 1951, teria sido dedicado ao caso Dora e o segundo, em 1952, dedicado ao Homem dos Lobos. Destes Seminários não se tem transcrições precisas; do primeiro, sobre Dora, só se conhece o Escrito *Intervenção sobre a transferência* que de alguma maneira, se crê, incorpora o exposto neste Seminário. O segundo sobre “O homem dos lobos” só circula a transcrição de sua primeira aula.

sadismo primordial e em seguida, a partir da virada dos anos vinte⁴⁸, de masoquismo primordial.

Se Lacan não desconhece estas razões culturais, psiquiátricas e psicanalíticas que o levariam a ocupar-se da obra de Sade, devemos supor a existência de fatores internos ao seu ensinamento que o distanciam do divino Marquês, em seus primeiros Escritos e Seminário, assim como determinarão sua entrada intempestiva no Seminário VII, como paradigma de uma Ética da Transgressão, a sua reivindicação no escrito “Kant com Sade”, a sua participação de uma maneira mais atenuada, em seus Seminários VIII, IX, X, XIV, até começar a criticá-lo, a partir do conceito de transgressão, em seu Seminário XVII, chegando ao máximo de questionamento em seu Seminário XX.

Por isto, neste capítulo nos dedicaremos a estudar tanto as razões implícitas ao seu ensino que o levam a retardar a chegada de Sade, como as diferentes leituras que Lacan nos proporá do Marquês.

Para dar conta deste objetivo nos orientaremos nos cursos,⁴⁹ “Da Orientação Lacaniana”, ministrados por J-A Miller na universidade de Paris VIII,

⁴⁸ Esta virada inaugura-se em Freud, através de seu texto *Alem do princípio do prazer* onde nos diz: (ao referir-se aos enfermos de neuroses traumática que, por repetirem em seus sonhos o acontecimento traumático, põem em questão sua teoria do sonho como realização alucinatória do desejo) “Se não quisermos que os sonhos dos neuróticos traumáticos abalem nossa crença no teor realizador de desejos dos sonhos, teremos ainda aberta a nós uma saída: podemos argumentar que a função de sonhar, tal como muitas pessoas, nessa condição está perturbada e afastada de seus propósitos, ou podemos ser levados a refletir sobre as misteriosas tendências masoquistas do ego”. S. Freud. *Além do princípio de prazer*. In: Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud – vol. XVII. R.J.: Imago, 1969. p. 26.

⁴⁹ Estes cursos ministrados por J-A Miller têm início em 1974, primeiro na universidade de Vincennes e logo na universidade de Paris VIII. À diferença de Lacan, que sempre apresentou seu ensino como um contínuo, Miller em seu curso de 1997-1998, “Le partenaire-symptôme”, na aula de 11 de março de 1998 dirá “Vous l’ignorez sans doute, mais il y a eu, pour moi, en tout cas, une première série entre 1974 et 1979-80, une seconde, de 1981 - et je décide donc, aujourd’hui - et je commencerai la troisième série de L’orientation lacanienne l’année prochaine”. Estas três séries caracterizam-se por: 1974-1979-80 Miller ainda não é psicanalista, dedica-se a trabalhar a teoria do significante com recursos lógicos e matemáticos para formalizar uma *lógica do significante*, se autodefine como “um especialista em lógica do significante”; 1981-1998 Marca seu começo, tanto um curso ministrado dois meses após a morte de Lacan que leva o título de “A clínica de J-Lacan” como o fato de Miller apresentar-se como analista. Nesta série, dedica-se a criticar o que chama, por reduzir o ensino de Lacan a seu escrito *A instância da letra*, uma leitura unilateral que limita a estrutura ao significante. Para enfrentar-se a estas posições fala de um *Outro Lacan* onde *tudo está estruturado mas nem tudo é significante* introduzindo com isto uma série de oposições binárias (sujeito-

especialmente no curso de 1998/1999 intitulado "L'expérience du réel dans la cure analytique". Nas suas aulas XIII , XIV e XV, retomando um ciclo de conferências que ministrou em Los Angeles, Miller introduz o que chama *Os seis paradigmas do gozo*⁵⁰, definindo-os como "des photogrammes simplifiés qui sont prévus pour essayer de recomposer , pour l'effet de cette superposition rapide , le mouvement qui anime ce que nous appelons l'enseignement de Lacan quant à la doctrine de la jouissance"⁵¹.

A passagem por estes paradigmas nos permitirá também constatar que o ensino de Lacan não é um sistema fechado, movido por uma dialética interna que lhe permitisse uma progressiva complexificação a partir de sínteses superadoras, mas pelo contrário, encontraremos cortes e transformações que impossibilitam qualquer dogmatização, mostrando, a cada momento, um Lacan contra Lacan. Porque como diz J-A Miller:

Ce terme de jouissance comme le ressort même de l'avance de cet enseignement, de ce qui est, on peut dire, la puissance de progrès, mais qui est aussi-c'une autre face- son impuissance à se stabiliser dans un corps de doctrine qui serait *ne varietur, definitif*".⁵²

objeto , significante-objeto , sintoma-fantasma etc), que serão pensadas a partir das duas operações de causação do sujeito : *alienação e separação*, que Lacan propõe em seu *Seminário XI* e seu escrito *Posição do Inconsciente* ,1998/...Este ciclo que ainda está em andamento começa com seu curso "L'expérience du réel dans la cure analytique", onde tenta definir dois grandes movimentos no ensino de Lacan: o primeiro abrange os dezenove primeiros seminários e está sustentado pela hipótese estruturalista, que por estabelecer a diferença de um significante com outro, não pode deixar de pensar em termos de relação .O segundo movimento , que começa no Seminário XX , por partir da "não relação sexual " abrirá uma outra perspectiva, como diz Miller, "una outra espécie de relação que limita o império da estrutura. Esse tipo de relação merece ser generalizado. É a não-relação que abala tudo o que éramos levados a admitir como dado, na forma de contrabando, sob o abrigo da estrutura – a articulação de S1-S2 enquanto ela tem efeito de significado, o Outro enquanto aquele que prescreveria as condições de toda experiência e, certamente também, a metáfora paterna, articulação nodal do Édipo freudiano, que é da ordem da estrutura, isto é, da relação dada como o que não cessa de se escrever que é próprio a toda necessidade". J-A Miller. *Os seis paradigmas do gozo*. In: *Opção Lacaniana – Revista brasileira internacional do Campo Freudiano*. São Paulo, 2000. número 26-7 p. 102.

⁵⁰ Encontra-se um resumo destas três aulas na revista supra-citada, p. 87.

⁵¹ J-A Miller. *L'expérience du réel dans la cure analytique*. Curso inédito. Paris, 1998-99. Aula de 24 mar 1999. p. 141.

⁵² J-Miller. *Silet*. Curso inédito. Paris, 1994-1995. Aula de 8 fev 1995. p. 2.

Primeiro paradigma do gozo

Sade contra o pacto da palavra

Este primeiro paradigma, que começa no seu Escrito *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*,⁵³ estender-se-á ao longo dos seus quatro primeiros *Seminários*⁵⁴ e dos *Escritos*⁵⁵ que serão redatados na mesma data.

O que caracteriza todo este período do ensino de Lacan, é a oposição entre Simbólico e Imaginário⁵⁶, sendo o Real um registro que ficará por fora da experiência analítica. Esta oposição determina que o processo analítico se desenrole no eixo simbólico, enquanto o registro imaginário representa o fator resistencial, a inércia de gozo que impossibilita a dialética da cura.

⁵³ Este Escrito de 1953 é considerado *O Manifesto* fundador de seu ensino, pois já aí se depara com o axioma “O inconsciente está estruturado como uma linguagem”, e estipula três registros: o real, o simbólico e o imaginário. Todos os Escritos anteriores a esta data, serão definidos por Lacan, como “*De nossos antecedentes*”.

⁵⁴ Estes quatro seminários são: Os escritos técnicos de Freud, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, As psicoses, A relação de objeto.

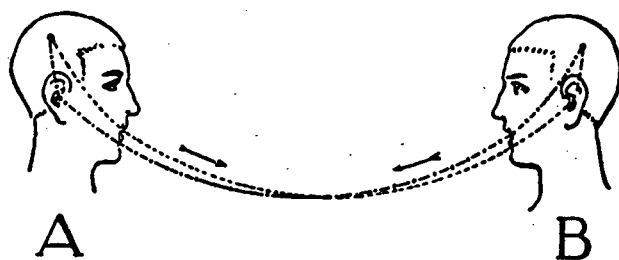
⁵⁵ Os escritos que farão parte de todo este período são: *Função e campo da fala e a linguagem em psicanálise*, *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneignung” de Freud*, *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneignung” de Freud*, *Variantes do tratamento-padrão*, *Seminário sobre “A carta robada”*, *A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise*, *Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956*, *A psicanálise e seu ensino*. É importante ressaltar que se bem o escrito *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* foi redigido neste período, entre as aulas XIX e XX de seu *Seminário IV*, não corresponde ao seu primeiro paradigma do gozo. Isto mostra que os paradigmas do gozo, em Lacan, não apresentam uma fronteira claramente definida.

⁵⁶ A oposição entre simbólico e imaginário, começa a ser esboçada nos antecedentes do ensino de Lacan. Estes antecedentes podem ser divididos em dois grandes períodos: o primeiro, abrange, de 1935 até 1949; seu escrito, *O estádio do espelho*, fecha este ciclo que se caracteriza por resituar o narcisismo freudiano, o gozo imaginário, a partir da fase do espelho. O segundo período estende-se de 1950 até 1952; são dois os escritos que Lacan redige neste data, *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia* de 1950 e *Intervenção sobre a transferência* de 1951. Nestes escritos emerge um Lacan que, ao modo de Sócrates, relança, os desenvolvimentos da verdade do analisante, a partir de reviravoltas dialéticas. O ponto de detenção desta dialética, decorre porque o analista perde sua posição socrática e intervém com seu *eu*, seus preconceitos, o que Lacan chamara nessa data, sua contra-transferência. Isto gera, do lado do paciente, uma transferência negativa que funciona como obstáculo da cura. Neste momento, já nos encontramos com os fundamentos do primeiro paradigma do gozo, pois, apresenta-se uma oposição da fala como desenvolvimento da verdade, com o afeto, o gozo imaginário que detém a dialética da cura; só resta esperar, até 1953, para que as metáforas linguísticas o formalizem.

Devemos perguntar, agora, em que termos define Lacan estes dois registros, para podermos entender, não só seu primeiro paradigma que define o gozo como imaginário, como também as razões de estrutura que impossibilitam sua relação⁵⁷ com a ordem simbólica.

Para formalizar o registro simbólico, Lacan partirá da oposição saussureana entre língua⁵⁸ e fala. A língua continuará sendo definida, ao modo de Saussure, como *um sistema de signos*, enquanto a fala será conceitualizada em termos binários, como *fala vazia e fala plena*.

A bipartição da fala levará Lacan a diferenciar-se da rudimentar teoria da comunicação que, no *Curso de Lingüística Geral*, esboça Saussure. Esta teoria será apresentada através de um desenho; neste, aparece a cabeça de um senhor A, depois a cabeça de um senhor B e um vaivém alegoriza a relação simétrica que produz a mensagem, partindo da boca de um à orelha do outro e vice-versa.



A estrutura da *fala* que formaliza Lacan nos parece mais perspicaz, embora

⁵⁷. O termo *não relação*, tão caro ao ultimo momento do ensino de Lacan, encontrara seu antecedente nesta não relação do imaginário e simbólico.

no demasiado estructuralista, lo que por otra parte produce al comienzo de su enseñanza un cierto “patchwork”, porque por un lado toma prestado de Saussure y de Jakobson su estructura del lenguaje, pero por el otro toma prestado de Hegel vía Kojève la estructura de la palabra, que funda en la mediación, es decir que no hay simetría entre el locutor y el auditor, sino que el auditor está en posición de amo porque decide de lo que el locutor ha podido decir.

Este ya es un punto decisivo, porque contrariamente a lo que hace Saussure, no estructura la palabra como una relación simétrica, sino esencialmente disimétrica – aunque mediadora – entre uno y el Otro. Y es a partir de aquí, que el Otro se impone con su A mayúscula.⁵⁹

Esta *fala verdadeira*, que é a base da ordem simbólica como motor da cura, caracteriza-se porque o sujeito

se designa a si mismo por alusión, es decir situando de entrada al Otro que lo escucha para volver a encontrar en su retorno su próprio estatuto. Da como ejemplo este circuito: “tu eres mi maestro” que es la única maneira verdadera de decir “yo soy tu discípulo”. Esto no puede decirse mas que situando de entrada a un Otro. Destaquémoslo, es un Otro al que puede llamarse “testigo”, aquel al que se toma como garante. No es el Otro del lenguaje.⁶⁰

Por isso Lacan dirá que:

A fala plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A fala plena é fala que faz ato. Um dos sujeitos se

⁵⁸ Lacan substituirá o termo *língua*, pelo de *linguagem*.

⁵⁹ J-A Miller. *Matemas II*. Trad. Graciela Brodsky. Buenos Aires: Manantial, 1988. p. 100.

⁶⁰ Idem, *ibidem*.

encontra, depois, outro que não o que era antes. É por isso que essa dimensão não pode ser eludida da experiência analítica.⁶¹

Este *ato*⁶², próprio da fala plena, não só anuncia um sujeito, como também o mostra animado de um desejo de reconhecimento⁶³ pelo *Outro Sujeito*, que funda a fala, ao modo de “tu es a minha mulher”, que veicula um desejo de querer ser reconhecido pelo desejo do Outro como marido. Por isto, este desejo de reconhecimento pode ser definido como:

- 1- O modo que tem Lacan, nesta data, de definir o desejo como desejo do Outro.
- 2- Aquilo que possibilita a realização do sujeito, na fala.
- 3- O que introduz a possibilidade do pacto porque, ao criar um Outro do reconhecimento, pacifica a tensão *especular-imaginária*, fundando dois lugares e uma relação possível⁶⁴ (marido-mulher; mestre-servo; etc)
- 4- A forma que encontra Lacan, no começo de seu ensino, de definir o desejo freudiano. E por tê-lo definido nestes termos, Lacan introduz um paradoxo: o desejo freudiano é indestrutível e eterno, mas defini-lo a partir do reconhecimento é outorgar-lhe um caráter indestrutível enquanto não seja

⁶¹ J. Lacan. *O seminário. Livro I – Os escritos técnicos de Freud*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p.129.

⁶² Esta é a primeira teoria do *ato*, que encontramos em Lacan. À diferença de seus teorias posteriores, que definem o ato como sendo sem Outro, o ato da fala plena funda um Outro do reconhecimento. Dirá J-A Miller: “Le propre de l’acte analytique c’est que ce soit un acte sans Autre. Ça va à l’opposé des constructions antérieures de Lacan, à savoir l’acte posé comme fait de dire (le “Tu es ma femme”) et les conséquences qui s’ensuivent quant à la reconnaissance. Cette construction antérieure était liée à un Autre comme témoin. Supposer un acte qui ne comporterait pas un Autre c’est tout à fait nécessaire pour la pratique analytique. Supposer un acte qui ne comporterait pas un Autre c’est tout à fait nécessaire pour approcher de façon moins triviale le fait que “l’analyste ne s’autorise que de lui-même”. (Miller. *Des réponses du rel*. Curso inédito. Paris 1983-4. Aula de 11 jan 1984. pp. 185-186.)

⁶³ Esta formulação do desejo, como desejo do reconhecimento, Lacan a extrai de Hegel via a leitura proposta por Kojève.

⁶⁴ Para este Lacan, não só a relação sexual existe, pelo pacto que funda a fala, senão também a mulher existe entanto é criada pela fala plena: “tu es minha mulher”

reconhecido, mas uma vez que isto se dê pela fala do Outro, o desejo se esgota, se destrói.⁶⁵

Se em Lacan o registro simbólico é pensado tanto a partir da oposição saussureana entre língua e fala, como a partir da complexificação da teoria da comunicação que Saussure propôs, nem tudo o que será deduzido desta operação formará parte deste registro, uma vez que a *fala vazia*, ao ser

(...)o plano do comunicado, em que se pode distinguir todo tipo de patamares, o apelo, a discussão, o conhecimento, a informação, mas que, em última instância, tende a realizar o acordo sobre o objeto, que se apresenta exterior ao plano da fala,⁶⁶

será da ordem do constituído, de um saber já dado que, articulado ao registro imaginário como *muro da linguagem*, obstaculiza a dialética da cura. Portanto, dir-nos-á Lacan, que no campo da experiência analítica, apostar nesta dimensão da fala, é reduzi-la “a um jogo, um engodo, uma manigância ilusória, uma sugestão”.⁶⁷

A fala vazia articula-se com o registro imaginário⁶⁸ mas não o define, porque este registro será pensado por Lacan a partir de sua teoria do *estádio do espelho*⁶⁹, em termos narcísicos e imaginários.

⁶⁵Por isto dirá, J-A Miller, no primeiro curso de sua Segunda série que: “Vous avez d’abord ce j’ai souligné, le désir como désir de reconnaissance, dominant tout désir, et devant trouver as solution dans la pratique analytique par la voie de la médiation que supporte le psychanalyste; deuxièmement, Lacan se trouve obligé de rendre-compte d’une donnée, disons, qui est fondée dans l’enseignement de Freud pour le coup, il a à rendre-compte de ça, qui le désir est inextinguible, le désir inconscient est inextinguible et il rend compte d’une part en posant comme je l’ai évoqué la dernier fois, que tant qu’il n’ait pas reconnu, le désir est inextinguible. Donc, il articule cette notion qu’il a du désir de reconnaissance, avec le paradoxe qui est impliqué, puisque ça supposerait que si le désir est reconnu, effectivement, il s’éteind”. J-A Miller. *La clinique de J. Lacan*. Curso inédito. Paris: 1981-2. Aula de 9 dez 1981. p. 93.

⁶⁶ J. Lacan, op. cit., p.129.

⁶⁷ Idem, ibidem.

⁶⁸Dirá J-A Miller: “Alors c’est précisément là où la parole s’efforce d’accompagner la jouissance, c’est là précisément qu’elle dit le moins, qu’elle vaut le moins. Et c’est là précisément que regne la frustration, cette frustration inhérente au moi comme imaginaire, dans son rapport avec l’autre symétrique, qui est voué de

A fase do espelho, como formadora do *Eu* em sua função de desconhecimento, é o modo que tem Lacan de definir a teoria do *Ich* (eu), proposta por Freud em seu texto *Introdução ao Narcisismo*⁷⁰; é também uma maneira de se opor à *Psicologia do Ego* que se começava a estabelecer, por psicanalistas alemães emigrados devido à guerra, nos Estados Unidos. Lacan, num Escrito posterior, dirá que

(...) nosso “estádio do espelho”, ponto estratégico primeiro, organizado por nós como objeção ao favorecimento dado na teoria ao pretenso *eu autônomo*, cuja restauração acadêmica justificava o proposto contra-senso de seu reforço, num tratamento desde então desviado para um sucesso adaptativo: fenômeno de abdicação mental, ligado ao envelhecimento do grupo na diáspora da guerra, e redução de uma prática eminente a um rótulo apropriado à exploração do *American way of life*.⁷¹

Este estágio, que se desenvolve entre os 6 e 18 meses, caracteriza-se porque a criança, “numa idade em que, por um curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superada em inteligência instrumental pelo chimpanzé, já reconhece sua imagem no espelho”⁷². Este reconhecimento é efeito do *dinamismo libidinal* que sua própria imagem produz; mas devemos entender este processo, não como um mero reconhecimento, senão como uma *identificação* “no sentido

estruite à lui dérober sa jouissance. J-A Miller. Silet. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 30 nov 1994. p. 3.

⁶⁹ Lacan define ao estágio do espelho como a vassoura, com a qual entra na psicanálise, não só, para varrer o lixo representado por algumas posturas pós-freudianas, senão também porque reduz tudo o que um sujeito pode produzir como imagens, tanto de aspectos de seu mundo como de figuras de seu entorno, à relação especular do eu com o outro. É importante ressaltar que a fase do espelho não forma parte da experiência analítica, senão, enquanto descreve o que acontece numa criança ante o espelho entre os 6 e 18 meses de idade, forma parte da psicologia experimental. Lacan produz dois *Escritos* com o nome de *Estádio do Espelho*. O primeiro, que foi perdido, é para o XIV Congresso Internacional de Psicanálise, realizado em Marienbad entre 2 e 8 de agosto de 1936; o segundo, é uma comunicação feita ao XVI Congresso Internacional de Psicanálise em 17 de julho de 1949.

⁷⁰ Neste escrito Freud definirá o narcisismo como *um novo ato psíquico*. É este novo ato psíquico que Lacan tornará a definir a partir de sua teoria do *estádio do espelho*.

⁷¹ J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 823.

pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem⁷³”.

A assunção desta imagem não só constituirá o eu como uma projeção imaginária, como também o determinará com a função de desconhecimento. Isto deve-se a que, pela imagem que o espelho lhe devolve, acredita ter uma unidade que não se condiz com a prematuração de seu corpo real, que se encontra *na impotência motriz e na dependência da amamentação*.

É esta constituição narcísica do eu que determinará, no registro imaginário, que o corpo próprio sempre tenha que ser representado pelos nossos semelhantes, o que implicará, para este registro, encontrar-se preso a uma tensão agressiva, uma vez que, como diz Lacan, a

alienação constituinte da *Urbild* do eu aparece na relação de exclusão que estrutura no sujeito, a partir daí, a relação dual do eu a eu. Pois, se a coaptação imaginária de um ao outro deveria fazer com que os papéis se distribuíssem complementarmente entre o notário e o notariado, por exemplo, a identificação precipitada do eu com o outro no sujeito tem o efeito de essa distribuição jamais constituir uma harmonia, nem mesmo cinética, porém instituir-se no “tu ou eu” permanente de uma guerra, na qual entra em jogo a existência de um ou outro dos notários em cada um dos sujeitos. Situação que se simboliza no “Tu estás outro” da querela transitivista, forma original da comunicação agressiva.⁷⁴

Também determinará o caráter especular do eu, de modo que não possamos situar o desejo só na ordem simbólica, como desejo de reconhecimento, mas também no registro imaginário, cativado pela imagem do outro. Esta fascinação imaginária pelo outro implicará que, neste plano, o objeto do desejo sempre se

⁷² Idem, p. 96.

⁷³ Idem, p. 97.

⁷⁴ Idem, p. 430.

apresente como objeto do desejo do outro, fato pelo qual Lacan é levado a situar, neste primeiro movimento de seu ensino, a libido freudiana no registro imaginário. Por isto dirá, em seu segundo Seminário, que: “(...) o eu é uma forma absolutamente fundamental para a constituição dos objetos”.⁷⁵

O que pode ser questionado nesta perspectiva é o fato da pulsão freudiana ficar definida em termos imaginários, porque

O eu se inscreve no imaginário. Tudo o que pertence ao eu se inscreve nas tensões imaginárias, assim como o resto das tensões libidinais. Libido e eu estão no mesmo lado. O narcisismo é libidinal (...) É aqui que vamos dar na ordem simbólica, que não é a ordem libidinal na qual se inscrevem tanto o eu como as pulsões.⁷⁶

Esta imaginarização do gozo leva a desvincular a libido, como obstáculo da cura, do inconsciente, como motor da mesma; por isto dirá, J-A Miller que:

La jouissance, qu'on voit néanmoins hanter son texte, apparaît comme un trait et une propriété qui sans plus de précision est affectée à l'imaginaire, hors symbolique. La dialectique, au fond, anime le symbolique. Tandis que dans son texte, invariablement, inexorablement, le terme de jouissance appelle l'adjectif imaginaire. Et pendant des centaines de pages de ses *Écrits*, vous ne voyez pas paraître ce terme de jouissance sans que, immédiatement après ou dans les parages vous ne trouviez ce stigmate de l'imaginaire.

Et, cette connexion de la jouissance et de l'imaginaire apparaît d'autant plus nécessaire, d'autant plus obligée que la jouissance est du corps. Et cette proposition, selon laquelle la jouissance est du corps, constitue une sorte d'invariable de l'enseignement de Lacan.

Or, le corps lacanien est imaginaire. Le corps ne s'introduit pour lui dans l'expérience analytique, dans la Métapsychologie, dans la théorie du signifiant, le corps ne s'introduit

⁷⁵ J. Lacan. O seminário. Livro II – O eu na teoria de Freud na técnica psicanalítica. Trad. Marie Christine Laznik Penof. R. J: Jorge Zahar, 1987. p. 307.

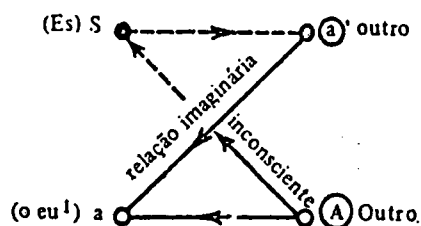
⁷⁶ Idem, p.407.

que par l'image. C'est du moins la leçon du "Stade do miroir". De ce fait, il y a une connexion essentielle entre la jouissance et l'image.⁷⁷

Podemos assim reconhecer que se por um lado Lacan insiste, no começo de seu ensino, em seu retorno a Freud, em voltar ao sentido dos textos freudianos, este retorno peca, por outro lado, porque, ao desvincular *o inconsciente* de toda dimensão libidinal, na medida em que o gozo está vinculado ao eu e seus semelhantes, entra em contradição com a pulsão freudiana, já que esta não deixará de ser pensada em sua relação com o inconsciente.⁷⁸

Lacan ilustrará a oposição entre a fala plena e o gozo, isto é, entre o simbólico e o imaginário a partir de seu *esquema L*⁷⁹, apresentado pela primeira vez no Seminário II capítulo XIX, *Do pequeno ao Grande Outro*.

Este esquema,



⁷⁷ J-A Miller, op. cit., aula de 18 jan 1995. p. 5.

⁷⁸ Por isto dirá Miller que: "em Freud, o ponto de vista econômico, é o ponto de vista da satisfação. Alguma coisa se cifra e se decifra, sem dúvida, nas formações do inconsciente. Isto é evidente em Freud. Mas também, para Freud, alguma coisa se satisfaz no que cifra e se decifra. J-A Miller. **Os seis paradigmas do gozo**. In: *Opção Lacaniana – Revista internacional do Campo Freudiano*. São Paulo, 2000: número 26-27. p. 88

⁷⁹ Lacan esclarece que "Este esquema não seria um esquema se apresentasse uma solução. Não é nem sequer um modelo. É apenas uma maneira de fixar as idéias, que uma enfermidade de nosso espírito discursivo reclama" (J. Lacan, op. cit., p. 307). O esquema L será também chamado por Lacan de esquema λ (Lambda) ou esquema Z. Chamá-lo "Z" como " λ ", letra do alfabeto grego, se justifica porque tem uma forma

exemplifica, a partir do cruzamento de dois eixos, a oposição do simbólico e do gozo imaginário; o vetor que vai do Grande Outro⁸⁰ ao Sujeito: (A→---S) indica o eixo da fala plena que permite, partindo do reconhecimento do Outro, a passagem da mensagem inconsciente que realiza o sujeito na fala. Este atravessamento não terá um caráter contínuo, porque o registro imaginário (a→a') imporá uma resistência que só pode ser atravessada nos momentos de reconhecimento da fala plena. É por isto que o vetor que vai do Outro ao Sujeito continua, numa linha pontilhada, a partir do ponto de cruzamento com o eixo imaginário, indicando com isto o caráter pontual do franqueamento.

Para concluir podemos dizer que Lacan, neste primeiro paradigma, por acentuar a disjunção entre o significante e o gozo, "*o que foi entendido propriamente, na época, como a separação do campo do eu (moi) e do campo do inconsciente*"⁸¹, não encontrará nenhum interesse no tratamento da obra sadeana, como tampouco no tipo de experiência que introduz Sade. Tanto uma quanto a outra reduzem-se ao servilismo imaginário que cria a relação especular. Este servilismo vai ser questionado não só porque se apresenta como um obstáculo na experiência analítica, mas também porque impossibilita todo pacto da fala que realiza ao sujeito nas diferentes ordens da vida. Por isto, na teoria de Lacan do reconhecimento do Um pelo Outro – ou seja, nessa pastoral introduzida pela fala plena –, não há lugar para a concepção sadeana de que

equivalente ao esquema que Lacan propôs. E talvez a letra "L", como equivalente latina de "λ", faça referência ao nome Lacan.

⁸⁰ No *esquema L*, o Grande Outro, vai estar designado pela letra "A" correspondente a sua designação francesa "Autre", isto se deve a uma exigência de Lacan que não quer as traduções das letras de seus modelos, esquemas e grafos para que estes tenham certa equivalência com o formalismo da ciência que é uma articulação, logico-matemática, de letras sem sentido. Por outro lado, se neste esquema, Lacan, introduz a noção de grande Outro, ainda não é o grande Outro como tesouro do significaste senão o *Outro Sujeito* que a fala cria; por isto será definido como o esquema da relação intersubjetiva.

⁸¹ J-A Miller, op. cit., pp. 88-9.

(...) o homem gosta de ordenar, de ser obedecido, de se rodear de escravos obrigados a satisfazê-lo; ora, se reprimirmos no homem o meio secreto de utilizar a dose de tirania que a natureza implantou no fundo do seu coração, ele encontrará desculpas para exercê-la sobre os que o rodeiam e, com isso, perturbará o governo. Se quiserem evitar esse perigo, permitam uma livre carreira a tais desejos tirânicos que, contra a sua vontade, atormentam incessantemente o homem. Satisfeito por exercer sua tiraniazinha em meio aos escravos e concubinas que o vosso dinheiro e o vosso cuidado lhe submetem, sairá satisfeito e sem nenhum desejo de perturbar um governo que lhe assegura tão complacentemente os meios para a sua concupiscência.⁸²

Isto será extremado de tal maneira que, além de não encontrarmos referências a Sade nos *Escritos e Seminários* da época, Lacan tampouco falará de *sadismo*,⁸³ só se referindo à perversão em geral e à homossexualidade que encontram sua fenomenologia no eixo imaginário; como diz em seu escrito *Variantes do tratamento-padrão*:

Negligencia-se mais facilmente, porém, a dominância que aí se marca da relação narcísica, isto é, de uma segunda alienação através da qual se inscreve no sujeito, com a perfeita ambivalência da posição em que ele se identifica no par perverso, o desdobramento interno de sua existência e sua facticidade. No entanto, é no sentido propriamente subjetivo assim valorizado na perversão, muito mais do que em seu acesso a uma objetivação reconhecida, que reside – como demonstra a evolução da simples literatura científica – o passo que a psicanálise fez com o que fosse dado em sua anexação ao conhecimento do homem.⁸⁴

⁸² Marquês de Sade. *A filosofia na alcova*. Trad. Aguinaldo Silva. R. J.: Esquina editora, 1980. p. 125.

⁸³ Encontraremos só o termo, sadomasoquismo, num escrito que é antecedente deste primeiro paradigma, também situado, numa problemática imaginária. Diz Lacan: “Não é preciso salientar que uma teoria coerente da fase narcísica esclarece a realidade da ambivalência própria das “pulsões parciais” da escopofilia, do sadomasoquismo e da homossexualidade, assim como o formalismo estereotipado e cerimonial que neles se manifesta”. J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998, p. 122.

⁸⁴ Idem, pp. 345-6

É importante destacar que, embora Lacan situe a fenomenologia perversa no registro imaginário, pensará, no entanto, a direção do tratamento no eixo simbólico, o que significa situar-se além daquela dimensão de gozo, única maneira de reconhecer o desejo e realizar o sujeito na fala.

Segundo paradigma do gozo

Sade: o desejo vivo

Este segundo paradigma se estenderá ao longo dos *Seminários*⁸⁵ V e VI assim como dos *Escritos*⁸⁶ compreendidos nesta data. À diferença do seu primeiro paradigma, que inaugura a série, este caracteriza-se porque

não sucede somente ao primeiro cronologicamente. Mistura-se a ele, o completa e depois, se impõe, progressivamente. Prevalece sobre o primeiro paradigma e, enfim, o domina inteiramente.⁸⁷

No primeiro paradigma, Lacan situa o gozo no imaginário, ocupando-se, tanto da oposição saussureana de língua e fala, quanto da retificação da teoria da comunicação que Saussure propôs. Neste segundo paradigma é a linguagem, como *sistema de puras diferenças*, e o *signo*, enquanto elemento desse sistema, o que

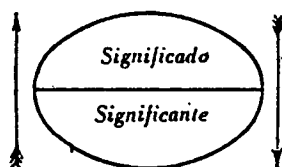
⁸⁵ Estes dois Seminários são: *As formações do inconsciente* e *O desejo e sua interpretação*.

⁸⁶ Estes escritos são: *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, *Juventude de Gide ou a letra e o desejo*, *A significação do falo* (*Die Bedeutung des Phallus*), *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* e *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. Este último escrito, que se refere a uma comunicação feita num congresso reunido em Royaumont, sob o título “A dialética”, de 19 a 23 de setembro de 1960 mas redigida em 1962, encontra-se no limite do segundo e terceiro paradigma porque o grafo do desejo que o escrito apresenta, mostra exemplarmente a significantização do gozo em seu matema da pulsão, uma vez que relaciona o sujeito barrado e a demanda inconsciente, um efeito do signficante com a cadeia signficante inconsciente, mas por outro lado situa o gozo fálico fora do grafo, isto é, fora da dimensão signficante-significado e nisto relaciona-se com o terceiro paradigma do gozo.

⁸⁷ Miller, op. cit., p. 89.

definirá seu interesse, levando-o a uma reescritura⁸⁸ em termos simbólicos de todas as categorias vertidas no imaginário e à significantização do gozo.

Como sabemos, o signo lingüístico foi definido por Saussure, em seu *Curso de Lingüística Geral*, como a relação entre um conceito e uma imagem acústica, ou em outras palavras, entre um significado e um significante, sendo por ele representado da seguinte forma:



Esta grafia mostra que não existe primazia nenhuma das duas instâncias e, se uma barra separa, significado e significante, não tem outro valor que estabelecer a relação dessas duas ordens como se fossem duas caras da mesma moeda.

Lacan, seguindo os passos de Saussure, pois “um ensino digno desse nome só pode ser detido em seu próprio movimento”⁸⁹, proporá uma nova forma de escrever o signo ,definindo em novos termos, a relação significante - significado.

Para marcar o surgimento da disciplina lingüística, diremos que ela se sustenta, como acontece com toda ciência no sentido moderno, no momento constitutivo de um algoritmo⁹⁰ que a funda. Esse algoritmo é o seguinte

⁸⁸ Neste paradigma a estrutura funciona como um metalinguagem que permite rescrever tudo em seus termos e, por isto, é o momento mais claramente estruturalista do ensino de Lacan.

⁸⁹ J. Lacan, op. cit., p. 500.

⁹⁰ Miller nos dirá que estes dois S sobrepostos implicam um algoritmo porque “definen un procedimiento automático que acepta a cualquier signo como dato inicial y lo parte inevitablemente en dos. Opera, y con

S *s*

que se lê: *significante sobre significado*, correspondendo o “sobre” à barra que separa as duas etapas.

O signo assim redigido merece ser atribuído a Ferdinand de Saussure, embora não se reduza estritamente a essa forma em nenhum dos numerosos esquemas em que aparece na impressão das diversas aulas dos três cursos, dos anos de 1906-7, 1908-9, e 1910-11, que a devoção de um grupo de seus discípulos reuniu sob o título de Curso de *lingüística geral*.⁹¹

Esta substituição do signo saussureano pelo algoritmo saussureano, pois Lacan não deixa de referi-lo a Saussure, introduz as seguintes conseqüências:

1. Perda das flechas e da elipse.
2. Inversão do *significante* e do *significado*. O *significante* passa a ser escrito com maiúscula e a situar-se em cima da barra, indicando, assim, a primazia do *significante* em relação ao *significado*. O *significado* embaixo da barra, escrito em minúscula e em *itálico*, demonstra sua dependência ao *significante*.
3. A barra, que no signo saussureano separava o *significante* do *significado*, transforma-se, agora, numa barra resistente à *significação*.
4. Por não haver na língua mais que diferenças, Lacan faz entrar o *significante* numa combinatória que tem estrutura de cadeia, porque um *significante* só vale em sua diferença com outro *significante*.

éxito, pues todo lo que es hecho *significante* resiste de inmediato a la *significación*; prueben ustedes y se persuadirán de que un lenguaje se define por no comprenderse. Por eso este algoritmo es de una especie que no aparece en Church, Turing o Markov: no ofrece ninguna solución salvo la de continuidad entre S y s; sólo ofrece preguntas: convierte en problemáticos a todos los signos” (J-A Miller, *Algoritmos del psicoanálisis*. In: *Ornicar?*. Número 2. Barcelona: Petrel, 1981. p. 10).

⁹¹ J. Lacan, op. cit., p. 500.

Tanto pela primazia do significante sobre o significado quanto por sua estrutura de cadeia, Lacan demonstrará, partindo destas duas hipóteses, que o significado é efeito da cadeia significante e que este efeito se produz numa dimensão temporal que vai da antecipação da cadeia significante à retroação do significado. De modo que teremos que esperar terminar a frase para que se precipite a significação.

Pois o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que diante dele sua dimensão. É o que se vê, no nível da frase, quando ela é interrompida antes do termo significativo: Eu nunca..., A verdade é que..., Talvez, também... Nem por isso ela deixa de fazer sentido, e um sentido ainda mais opressivo na medida em que se basta ao se fazer esperar.⁹²

Nesta perspectiva, o significante é causa do significado, a partir do

automatismo das leis pelas quais se articulam, na cadeia significante:

- a) a substituição de um termo por outro para produzir o efeito de metáfora;
- b) a combinação de um termo com outro para produzir o efeito de metonímia.⁹³

Retomando os efeitos destas duas operações, veremos que, como diz Lacan, a metáfora é um efeito de sentido positivo que permite ao significante atravessar *a barra resistente à significação*, isto é, o significante entra no significado e com isto o sujeito passa ao sentido de seu desejo. Por isto, a metáfora, em sua criação de sentido, dá a instantânea ilusão de que não há distância entre o enunciado e a enunciação, entre o querer dizer e o dito, uma vez que o sentido aparece capturado no significante metafórico. Enquanto a metonímia “é o efeito

⁹² Idem, p. 505.

⁹³ Idem, p. 628.

possibilitado por não haver nenhuma significação que não remeta a outra significação, e no qual se produz o denominador mais comum entre elas, ou seja, o pouco de sentido”⁹⁴ que funda o desejo⁹⁵ como esse significado que escapa ao significante, introduzindo uma incompatibilidade da palavra com o desejo.

Em seu escrito *A significação do falo*, Lacan pergunta-se pelos efeitos da presença do significante, pelo que acontece com esse “sujeito mítico da necessidade” quando é capturado pela estrutura da linguagem, essa ordem Outra que vindo de fora lhe impõe o automatismo de suas leis, e responde que

os efeitos dessa presença, são, para começar, os de um desvio das necessidades do homem pelo fato dele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real (que não se suponha reencontrar aí a concepção parasita que é a noção de dependência na teoria da neurose), mas da configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida.⁹⁶

É isto que Lacan chama *efeito de uma presença*, descrevendo-o como *desvio das necessidades*, o que podemos entender, também, como o primeiro efeito paradoxal, *da significantização do gozo*, porque este desvio não é outra coisa que a mortificação do vivo, de seu gozo, que Lacan neste escrito definirá como a queda na *Urverdrängung*, no recalçamento primordial das necessidades, pelo fato do vivente ter se alienado na demanda do Outro, nas exigências que a cultura impõe como necessárias. É claro que a, a necessidade reprimida, (uma vez que para Freud e

⁹⁴ Idem, p. 628-9

⁹⁵ Isto nos mostra oposições nas teorias do desejo que Lacan apresenta no primeiro e no segundo paradigma do gozo, porque se no primeiro o desejo é compatível com a fala na medida em que pode ser reconhecido, no segundo, enquanto é um significado que foge e o significante não pode capturar, é incompatível com a fala. Por isto dirá Lacan, num escrito que forma parte de seu segundo paradigma, que “...o sonho é feito para o reconhecimento... mas nossa voz fraqueja em concluir: do desejo. Pois o desejo, se Freud diz a verdade sobre o inconsciente e se a análise é necessária, só é captado na interpretação” (J. Lacan, op. cit., p. 629). Sutil maneira de indicar a sua mudança de posição.

Lacan não há recalque sem retorno do recalcado) retornará como desejo, só que, à diferença da necessidade, que tem um objeto que a satisfaz, o desejo mostrará um “caráter paradoxal, desviante, errático, excentrado, e até mesmo escandaloso”.⁹⁷

Esta perda da necessidade, substituída pela demanda, é alegorizada por Lacan a partir da mutação do grito em apelo pela acolhida do Outro que, por responder a partir do significante, transforma o grito numa suposição de demanda. Importante é notar que esta passagem do grito ao apelo não só desvitaliza o *grito natural*,⁹⁸ enquanto é elevado à dignidade do significante, mas faz também surgir, dessa mortificação, das cinzas desse vazio, um sujeito⁹⁹ como falta em ser, falta de gozo que o apelo representa.

Ao retomarmos agora nossa teoria da demanda, podemos dizer que esta não só desvia as necessidades mas, por representar o pedido do sujeito barrado, carente de ser, deve desdobrar-se em duas, uma *demanda de algo* que, por traduzir a necessidade em termos de linguagem funda um Outro completo, Outro do significante, capaz de responder as exigências do pedido e uma *demanda de nada, de*

⁹⁶J. Lacan, op. cit., p. 697.

⁹⁷ Idem, ibidem.

⁹⁸ Miller dirá do grito que “desde el punto de vista del desarrollo, podemos estar de acuerdo con que se grita antes de hablar. Es así como nos representamos –con cierta ligereza, por otra parte- la ausencia de articulación significativa, y es por eso que puede decirse que el grito es una emisión significativa en bruto. Pero lo cierto es que parece difícil dar con tal grito por fuera del lenguaje. La lingüística se interesó en el grito del infante y terminó sosteniendo que lo que creía bruto está, de hecho, completamente diferenciado en cada lengua. Es decir que el balbuceo que emite un sujeto sumergido en una lengua es totalmente distinto en sus fonemas, en su escanción, en su articulación, de un niño criado en otra lengua. Mientras más se busca, más claro se hace que desde muy temprano el balbuceo está con pleno derecho dentro del lenguaje. Así pues, cuando invocamos el grito en bruto, es preciso notar que no se trata sino de una ficción teórica. A menudo se considera que el grito es una secreción del organismo, pero no olvidemos que estas secreciones no tardan en adquirir sentido, en adquirir un valor a veces tan eminente que fue gracias a ellas que Freud pudo construir la noción de estadios del desarrollo. Y cuando nosotros, siguiendo a Lacan, hablamos del grito, nos estamos refiriendo a una secreción de ese tipo” (J-A Miller. *Los signos del goce*. Trad. Graciela Brodsky. Buenos Aires: Paidós, 1998. pp. 109-10).

⁹⁹ O sujeito do primeiro paradigma realiza-se na fala e por isso Lacan o escreve, tanto em seu *modelo ótico* (do Seminário I) como em seu *esquema L*, como não barrado, enquanto o sujeito que surge a partir deste segundo paradigma levará, por faltar no Outro do significante o significante do sujeito, o peso de sua barradura que o condena a sua não realização.

amor, de ser, que introduz, em seu horizonte, um Outro barrado, em falta, capaz de dar sua castração, ou seja, seu amor, pois, como diz Lacan, amar é dar o que não se tem.

Ça suppose évidemment qu'à ce rien on donne une certaine consistance. C'est bien ce que fait Lacan en le nommant le rien et en faisant précisément du rien l'objet qui répond à la demande d'amour qui n'est pas demande de ceci ou de cela, qui est une demande qui va au-delà de ceci ou cela qui vise le point même d'où peuvent venir les ceci et cela, et qu'aucun ceci ou cela en lui-même ne peut presentifier. C'est ce qui, par un passage à la limite, se traduit par: en effet le rien est l'objet en fonction dans la demande d'amour.

Il s'agit dans l'amour que l'Autre donne ce qu'il n'a pas. Evidemment ce qu'il n'a pas, sa traduction la plus simple c'est son être. Pas son avoir mais son être. Ou encore que dans l'amour l'Autre apporte son propre manque, à savoir la castration. La demande d'amour vise toujours un Autre en tant que châtre.¹⁰⁰

Se no horizonte de toda demanda encontramos uma demanda de amor, é porque o sujeito, que se articula à demanda, não só quer algo, senão que tem um pedido mais radical ainda a fazer, que é o de seu ser. Por isto quer que o Outro lhe dê sua falta, sua castração, para assim transformar-se naquilo que falta ao Outro, e deste modo, como objeto amado pelo Outro, recuperar ser, suturar a barradura que lhe impõe o significante.

Tudo isto nos mostra que, se no primeiro paradigma, tanto o amor como a transferência eram pensados em termos imaginários, isto é, de maneira especular, narcísica, neste segundo paradigma, por definir o amor a partir da demanda, como demanda de amor, Lacan vincula o significante ao amor, ou mais ainda, o amor passa a ser efeito do significante. Surge, deste modo, tanto uma teoria

¹⁰⁰ J-A Miller. *Les divins détails*. Curso inédito. Paris, 1989. Aula de 10 de maio de 1989. pp. 149-50.

simbólica do amor¹⁰¹ como da transferência. Por isto Miller falará, num seminário para hispano-falantes, da

metamorfosis de la demanda de algo en demanda de nada, que permite definir el Otro del amor en términos de dar algo que no tiene. Y en esto tenemos la lógica de la palabra Si toda palabra es fundamentalmente transferencia, como demanda al Otro, se puede precisar la definición de la transferencia como desplazamiento de la demanda en demanda de amor.¹⁰²

Neste mesmo movimento será redefinido, em termos simbólicos, o conceito de regressão, o qual, no primeiro paradigma, era apresentado por Lacan em termos imaginários como “a atualização, no discurso, das relações fantasísticas restauradas por um *ego* a cada etapa da decomposição”.¹⁰³ Agora a regressão não estará mais relacionada com a desagregação de um *ego*, mas sim com o retorno do significante de demandas passadas; como dirá Lacan em *A direção do tratamento*, “a regressão não mostra outra coisa senão o retorno, no presente, de significantes comuns, em demandas para as quais há uma prescrição”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Esta conceitualização simbólica do amor nos mostra que, em Lacan, além do amor narcísico que a simetria da relação especular instaura há, por dirigir-se a demanda de amor ao Outro do significante, uma assimetria que introduz uma dimensão de poder no amor. Também a bipartição do amor quanto à sua dimensão de poder a encontramos em Freud quando, em seu escrito *Sobre uma introdução ao narcisismo*, apresenta a oposição entre uma teoria simétrica do amor, que chama narcísica, e uma assimétrica, que chama anaclítica. Também Freud, no capítulo oito da *Psicologia de grupo e a análise do ego*, nos mostra que o amante, por situar o objeto amado no lugar do Ideal do Eu, “o *ego* se torna cada vez mais despretencioso e modesto e o objeto cada vez mais sublime e precioso, até obter finalmente a posse de todo o auto-amor do *ego*, cujo auto-sacrifício decorre, assim, como consequência natural. O objeto por assim dizer consumiu o *ego*. Traços de humildade, de limitação do narcisismo e de danos causados a si próprio ocorrem em todos os casos de estar amando; no caso extremo, são simplesmente intensificados e, como resultado da retirada das reivindicações sexuais, permanecem em solitária supremacia” (Freud, S. *Psicologia de grupo e a análise do ego*. In: Obras completas. Op. cit., v. XVIII, cap VIII. p. 143).

¹⁰² J-A Miller. *La transferencia*. Seminário inédito para hispano-falantes. Paris, 12 de jun 1990. p. 14.

¹⁰³ J. Lacan, op. cit., p. 253.

¹⁰⁴ Idem, p. 624.

No entanto, como diz Miller, “o grande momento desse paradigma é o momento do falo, cujo estatuto de imagem, que já o distingue do órgão, é deslocado para privilegiar o seu estatuto simbólico”.¹⁰⁵

Esta passagem do falo, da imagem ao significante, indica toda uma história no ensino de Lacan, que pode ser esboçada da seguinte maneira: embora o falo esteja citado no primeiro e no segundo seminários, Lacan ainda não pode dar conta dele nem teórica nem praticamente. Por exemplo, o esquema L, que de certa maneira define as coordenadas por onde deve passar a experiência analítica, não tem um lugar para o falo, tanto no eixo imaginário (a - a’), como no simbólico (A-S). Somente no último capítulo do Seminário III, *O falo e o meteoro*, começa a esboçar-se uma teoria imaginária do falo. Este movimento é prosseguido no Seminário IV, no qual Lacan inscreve o falo no coração da relação imaginária entre o eu e o outro. Por isto, é necessário esperar até o Seminário V para que, no capítulo *A fantasia para além do princípio de prazer*, a passagem do falo como imagem ao falo como significante seja realizada, da seguinte maneira:

O falo entra desde logo em jogo, a partir do momento em que o sujeito aborda o desejo da mãe. Esse falo é velado e permanecerá velado até o fim dos séculos, por uma razão simples: é que ele é um significante último na relação do significante com o significado. Com efeito, há pouca probabilidade de que venha jamais a revelar-se senão em sua natureza de significante, ou seja, de que venha realmente a revelar, ele mesmo, aquilo que, como significante, ele significa.¹⁰⁶

¹⁰⁵ J-A Miller. **Os seis paradigmas do gozo**. Opção lacaniana – Revista internacional do Campo Freudiano. São Paulo, 2000. Número 26-7. p. 90.

¹⁰⁶ J. Lacan. **O seminário - Livro V – As formações do inconsciente**. Trad. Vera Ribeiro. R. J.: Jorge Sahar, 1999. p. 249.

Quatro meses depois desta aula, numa conferência, realizada em Munique, dirá Lacan que

O falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, no seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona pela sua presença de significante.¹⁰⁷

Se agora nos perguntarmos por que o falo, como significante, designa em seu conjunto os efeitos do significado, vale a pena resgatar, a este propósito, uma extensa citação de J-A Miller:

El falo, para ser ese comun denominador de los significados, tiene que ser un significante él mismo. Ese es el desplazamiento, el falo no es un significado como todos los demás sino que es el significado de todos los significados, de todo lo deseado. Entonces el falo tiene un estatuto superior al del significado ya que, en cierta forma, es como el Nombre del Padre, un significante que reúne todas los significados. Su reflexión es acerca de cómo obtener un significado que sea el común denominador de todos los demás: hay que convertirlo en el significante que designa a los significados en su totalidad. (...).

Piensa el significante del Nombre del Padre en simetría con el significante del falo, y así como postula el significante paterno como el significante que en el lugar del Otro postula y autoriza el juego de los significantes, hay otro significante privilegiado cuyo efecto es cambiar la naturaleza del Otro porque, como el sujeto, estará implicado en la dialéctica del deseo. Ese otro significante es el falo.

Construye el falo como el significante del significado de la misma manera que construyó el Nombre del Padre como el significante del significante.¹⁰⁸

¹⁰⁷ J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 697.

¹⁰⁸ J-A Miller. *Seminario de lectura del libro V de Jacques Lacan*. Barcelona: Escuela del Campo Freudiano de Barcelona, 1998. pp. 114-5.

Esta significantização do falo leva não só a que o falo seja o significante do significado mas, por ser o falo o significado de todo significado, transforma-se no denominador comum¹⁰⁹ de todo o desejado. Este é, portanto, o grande momento do segundo paradigma. Ao introduzir o falo como significante do desejo e transformar com isto a libido freudiana em desejo, Lacan faz do desejo um significado. Por isto dirá, em seu sexto seminário, que “a noção de libido não é outra coisa que a energia psíquica do desejo”.¹¹⁰

Esta confusão entre desejo e libido o levará a pensar que o nome da vida, em psicanálise, é desejo; mas, sendo o mesmo efeito da cadeia significante, isto é, de uma instância que mortifica, Lacan defrontar-se-á com o paradoxo de uma vida morta. Por isto nos falará, em *A instância da letra*, “[d]essa cadeia que *insiste* em se reproduzir na transferência, e que é a de um desejo morto”.¹¹¹

Aí, ainda, trata-se de algo inaudito, já que é no conceito de desejo que se conclui, que se realiza, que se efetua a significantização do gozo. É, evidentemente, um gozo mortificado, um gozo transposto para o significante.¹¹²

Esta confusão do desejo com a libido só é possível porque Lacan tem uma teoria do desejo que articula este último com a pulsão, onde o desejo aparece como seu significado. Sabemos, pelo já exposto, que o significante produz o significado; assim, o desejo só vai aparecer como significado da pulsão porque a pulsão mesma vai ser inscrita no significante.

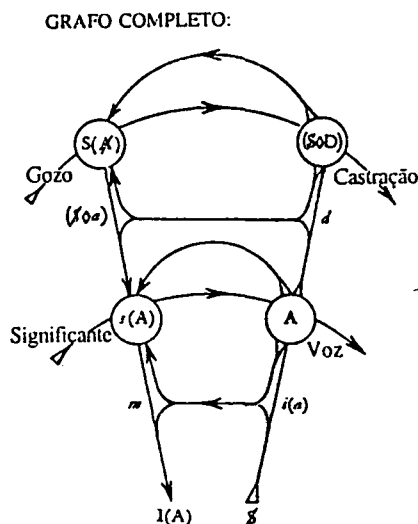
¹⁰⁹ Se no primeiro paradigma, por ser o gozo da ordem do imaginário, a imagem especular será o denominador comum de todos os objetos desejados, enquanto no segundo, por estar significantizado, o gozo, será o valor fálico, o denominador comum de todos os objetos desejados.

¹¹⁰ J. Lacan. *O seminário – Livro VI – O desejo e sua interpretação*. Inédito. Paris, 1958-9. Aula de 12 de nov 1958.

¹¹¹ J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 522. (O sublinhado é nosso.)

¹¹² J-A Miller. *Os seis paradigmas do gozo*. In: *Opção lacaniana – Revista internacional do Campo Freudiano*. São Paulo, 2000. Número 26-7. p. 90.

Esta inscrição da pulsão no significante faz dela um vocabulário inconsciente do qual o desejo é o significado. Este *tesouro dos significantes inconscientes* mostra que o inconsciente fala, ao nível deste paradigma, em termos de pulsão¹¹³, e que a sua diferença com a cadeia manifesta, onde o sujeito se veste do significante, é que no inconsciente os significantes têm o estatuto de objeto. Por este estatuto – o estatuto que o significante adquire na pulsão – ela será definida em termos de demanda inconsciente ($S \diamond D$)¹¹⁴. O desejo “*d*”, como significado desta demanda, coordenar-se-á à fantasia ($S \diamond a$)¹¹⁵, como mostra o segundo piso do *Grafo do desejo*,¹¹⁶ onde o vetor do desejo, partindo da pulsão, consegue regular-se à fantasia.



Por isto dirá Lacan, em *Subversão do Sujeito*, que

¹¹³ É esta confusão, entre *inconsciente e isso*, que o leva a sustentar, neste paradigma, que o *Isso fala*. Será necessário avançar na diferença entre o inconsciente e o isso, para que Lacan, junto a Freud, possa falar do silêncio das pulsões.

¹¹⁴ Este é o matema ($S \diamond D$) que Lacan neste paradigma propõe para a pulsão e que implica, como indica o losango, a relação do sujeito do inconsciente com a demanda inconsciente.

¹¹⁵ Este é o matema ($S \diamond a$) que Lacan propõe neste paradigma para a fantasia e que implica a relação do sujeito com o objeto *a*. Neste grafo, e em todo o segundo paradigma, o objeto *a* tem um valor de imagem, no quarto assume um estatuto real e no sexto adquire estatuto de semblante.

¹¹⁶ Lacan começa a elaboração do grafo do desejo no Seminário V sendo concluída no Seminário VI, mas sua formalização mais acabada a encontraremos no Escrito *Subversão do Sujeito e dialética do desejo no inconsciente*.

O neurótico, de fato, histérico, obsessivo ou, mais radicalmente, fóbico, é aquele que identifica a falta do Outro com sua demanda, Φ com D. Daí resulta que a demanda do Outro assume a função do objeto em sua fantasia, isto é, que sua fantasia (nossas fórmulas permitem sabê-lo de imediato) reduz-se à pulsão: $(S<>D)$. Por isso é que o catálogo das pulsões pôde ser organizado no neurótico.¹¹⁷

Então, se este paradigma nos mostra, por um lado, um *desejo morto* como significado de uma pulsão significantizada, por outro, concentrará no fantasma o gozo imaginário que complementa o sujeito, efeito do significante e vazio de gozo. Isto se deve a que o

fantasma comporta a vida, o corpo vivo, pela inserção do pequeno *a* como imagem incluída em uma estrutura de significante, imagem de gozo captada no simbólico. Esse pequeno *a* conserva todas as suas pregnâncias imaginárias e concentra o ápice mesmo do libidinal ligado ao vivo.¹¹⁸

É neste segundo paradigma que Sade aparece citado pela primeira vez na obra de Lacan, no capítulo XXVIII - *Tu és aquele a quem odeias* - de seu Seminário V. Aqui nos dirá, num gesto ambivalente de desdém e destaque, que

Deixemos de lado essa espécie de maldade primordial do recém-nascido, cujo primeiro movimento o marquês de Sade nos sublinha que seria, se ele pudesse, morder e dilacerar o seio da mãe.

Não é irrelevante, no entanto, que a articulação do problema do desejo na sua perversidade intrínseca nos leve ao Divino Marquês, que não foi o único em sua época a formular, de maneira muito intensa e muito aguda, a questão das relações entre o desejo e a natureza. Haverá entre os dois uma harmonia ou uma desarmonia intrínseca?

¹¹⁷ J. Lacan, op. cit., p. 838.

¹¹⁸ J-A Miller, op. cit., p. 91.

Essa é a base da interrogação apaixonada que é inseparável de toda a filosofia da *Aufklärung*, e que sustentou toda uma literatura.¹¹⁹

É relevante destacar que Sade, neste paradigma, é citado esta única vez. Pensamos que isto se deve à dificuldade que encontra Lacan para situar o divino marquês na teoria do desejo que introduz neste período de seu ensino.

O problema que se apresenta a Lacan para situar Sade na teoria do desejo reside no seguinte fato. Se, por um lado, é certo que Lacan mostra o desejo, em *A significação do falo*, com um “caráter paradoxal, desviante, errático, excêntrico, e até mesmo escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade”,¹²⁰ por outro lado, não é menos certo que este desejo¹²¹, por ser efeito da cadeia significante, é da ordem da falta, da insatisfação que sempre busca *outra coisa*. A posição sadeana, por sua vez, é uma vontade de gozo, um *desejo vivo* que busca o retorno do idêntico numa constante *outra vez*, que não é de falta, senão de satisfação.

Ao determo-nos nesta última citação, encontramos-nos com um antecedente do terceiro paradigma. Lacan, na sua tentativa de dar conta do “desejo” sadeano, não tem outra possibilidade senão articulá-lo com a natureza, ancorando-o no corpo e, desta maneira, fazendo-o entrar numa economia de satisfação não prevista neste paradigma.

¹¹⁹ J. Lacan. *O seminário – Livro V – As formações do inconsciente*. R. J.: Jorge Zahar, 1999. pp. 507-8.

¹²⁰ J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 697.

¹²¹ Por isto Lacan em *A direção do tratamento* ilustrará sua teoria do desejo não com Sade, mas com o sonho de uma histerica, paciente de Freud, *a bela açougueira*. Justamente porque a histeria revela não o gozo mas o pouco de sentido que esta no fundamento de seu desejo insatisfeito “e lhe confere o toque de perversão que é tentador denunciar na histeria atual”. Idem, p. 629.

O terceiro paradigma do gozo. *Sade: uma ética da transgressão*

Como vimos, no primeiro paradigma, o gozo é apresentado como imaginário. No segundo, encontramos-lo significantizado. Já neste terceiro, o gozo tem um estatuto impossível, real. Lacan desenvolve esta idéia no Seminário *A ética da psicanálise*, e de certa forma a retoma, na Páscoa de 1960, altura da redação do seu *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade"*.¹²²

Para nomear esta nova perspectiva do gozo, Lacan recorrerá ao termo alemão *das Ding* (a Coisa), que encontra tanto em *O projeto para uma psicologia científica*, de Freud, quanto numa conferência de Martin Heidegger intitulada *A pergunta pela Coisa*.

Referindo-se à *Coisa* freudiana nos dirá Lacan que

Das Ding, em Freud, é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado. É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque. Toda a primeira articulação do *Entwurf* é feita em torno disso. O recalque, não esqueçamos, constitui ainda um problema para Freud, e tudo o que ele dirá sobre o recalque em seguida não pode ser concebido, em seu extraordinário refinamento, senão

¹²² Este escrito foi redigido na Páscoa de 1960, no transcurso do Seminário VII, com base na gravação de uma intervenção de Lacan no Colóquio Internacional de Royaumont, realizado entre 10 e 13 de julho de 1958, uma semana após a última aula do seminário V (segundo paradigma), mas que "uma falha no funcionamento inicial do aparelho privou do seu exórdio. Foi deste acidente que tiramos proveito para reformular o nosso discurso" (nos termos do terceiro paradigma). *Idem*, p. 653. No Seminário VII, Lacan refere-se a este escrito da seguinte maneira: "A interrupção dessas férias para mim foi, com efeito, ocupada pela redação de um trabalho para o próximo número da nossa revista sobre a estrutura, que me reportou a uma etapa anterior de meus desenvolvimentos. Isso quebrou o meu *élan*, com o qual prossegue o que desenvolvo, este ano, diante de vocês, referente a essa dimensão mais profunda do movimento do pensamento, do trabalho e da técnica analíticos, que chamo de ética" (J. Lacan. *O seminário – Livro VII – A ética da psicanálise*. Tr. Antônio Quinet. R. J.: Jorge Zahar, 1988. p. 248).

como que respondendo à necessidade de compreender a especificidade do recalque em relação a todas as outras formas de defesa.¹²³

É portanto na trilha de *das Ding* freudiano que Lacan introduz o terceiro paradigma do gozo, situando o simbólico e o imaginário não mais como registros opostos, porém, articulados numa oposição defensiva contra a Coisa. Nesta perspectiva, o gozo será apresentado como algo original que não só é anterior ao significante mas, ficando fora do significado, converte-se, como diz Lacan no Seminário VII, numa realidade muda da qual o sujeito tem que se defender.

Se o *recalque* opera sobre significantes e “é em torno de uma relação do sujeito ao significante que a posição fundamental do recalque se organiza”¹²⁴, a *defesa* opera sobre a Coisa, sendo por isto pensada como uma barreira ao gozo. Esta *defesa* é imposta tanto pela lei simbólica: “tu não deves”, “tu não podes”, quanto pelo registro imaginário. Deste modo, o gozo, por sofrer este rechaço interno, se converte num elemento exterior na própria interioridade. Assim, sob o nome de *das Ding* Lacan situa a *extimidade*¹²⁵ primordial.

Que quer dizer *das Ding*, que Lacan faz surgir do texto de Freud, como uma espécie de *Witz*? É um termo que não está, de modo algum, constituído como os matemas de Lacan. Ele anuncia, por seu caráter estranho, *unheimlich*, que não se trata de um termo simbólico.

¹²³ Idem, p. 71.

¹²⁴ Idem, p. 60.

¹²⁵ O termo *extimidade* é um neologismo criado por Lacan, no Seminário VII, e só utilizado em seu ensino, uma única vez, nesse mesmo seminário. Esta palavra que não chega a ser um conceito, condensa paradoxalmente, interior e exterior e é apresentada por Lacan da seguinte maneira “(...) aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, é a Coisa”. Idem, p. 169. Será J-A Miller quem dedicará um curso anual, a este neologismo, que leva o nome de “Extimité” (1983-4). E dirá, numa conferencia ministrada em Barcelona, que “la cuestion de la extimidad no se puede pasar por alto en esta serie de mi curso consagrada a la cuestion de lo Real en lo Simbólico” (*El analicón*, nro. 2. Barcelona: Paradiso, 1987. p.16).

O que quer dizer *das Ding*, a Coisa? Quer dizer que a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung*, não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, que ela está fora do que é simbolizado, que ela é da ordem do real.¹²⁶

Esta exclusão interna que a Coisa sofre não se deve apenas à barreira, à exclusão que lhe impõe o simbólico e o imaginário; ela também decorre do caráter sinistro, *unheimlich*¹²⁷ de *das Ding*, que o converte numa barreira que o real opõe tanto ao imaginário quanto ao simbólico. Por isto o gozo constitui um campo fechado, estruturalmente inacessível, ao qual só se pode aceder por forçamento, por transgressão.

L'éthique de la psychanalyse, c'est la célébration de l'au-delà du principe du plaisir comme transgression. Au fond, ça se présente comme une éthique de la transgression, comme si, au fond, et l'exemple d'Antigone même y porte, comme s'il fallait une volonté héroïque pour aller vers l'au-delà du principe du plaisir, alors que les pourceaux sont retenus, enfin, dans l'enclos du principe du plaisir.¹²⁸

Nesta casa da *Coisa*, do excesso, que Lacan opõe ao significante e situa num campo fechado ao qual se tem acesso por um franqueamento heróico, habita o *além do princípio do prazer* freudiano; enquanto o *princípio de prazer* como lei de equilíbrio que leva o nível de excitação presente no aparelho psíquico ao mais

¹²⁶ J-A Miller. **Os seis paradigmas do gozo**. In: *Opção lacaniana – Revista internacional do Campo Freudiano*. São Paulo, 2000. Número 26-27. p. 91

¹²⁷ No estudo de Freud *Das Unheimlich* (1919), que foi traduzido para o português como *O estranho*, depois de fazer uma longa análise etimológica da palavra *heimlich* (familiar), Freud dirá que esta palavra “se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é, de um modo ou de outro, uma subespécie de *heimlich*” (S. Freud. **O estranho**. Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Volume XVII. R. J.: Imago, 1969. p. 283.). É por isto que Freud, no mesmo texto, mostrará a relação do *estranho* com o familiar, ou melhor ainda, de como no centro do estranho se encontra o mais familiar, embora não reconhecido. Da mesma maneira, para Lacan, no *estranho*, no *Unheimlich*, que implica a presença de Coisa no ponto de vacilação da fantasia, encontramos o duplo valor daquilo que é, por um lado, o radicalmente *estranho* – na medida em que é a *Coisa* – e por outro lado o mais familiar: o nosso ser de gozo.

¹²⁸ J-A Miller. **Silet**. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 8 mar 1995. pp.13-14.

baixo possível, fica do lado da homeostase introduzida pela articulação significante. Mas o *princípio de prazer* em Lacan, assim como em Freud, não joga sua partida sozinho, mas articula-se ao *princípio de realidade*, o qual lhe serve e funciona como sua extensão. Assim, Freud nos dirá, em *Além do princípio de prazer*, que

(...) o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. Esse último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa do longo e indireto caminho para o prazer.¹²⁹

Esta oposição entre o princípio de prazer e a *Coisa* aparecerá duplicada na teoria da libido presente neste terceiro paradigma. Por um lado, haverá uma libido deduzida do princípio do prazer, que é o próprio desejo como efeito da cadeia significante; por outro lado, haverá a libido como gozo.

É curioso notar, neste momento, que tudo quanto é estruturado é significante. O inconsciente, portanto, uma vez que tem estrutura de linguagem, fará parte do registro simbólico, e se limitará ao princípio do prazer, participando, desta forma, da defesa contra o real do gozo – a Coisa que não tem nenhum lugar na estrutura. Em suma, é por esta concepção que Lacan não terá dificuldade de dizer que *a nível do inconsciente o sujeito mente*, e que por isto

A defesa não se constitui somente por substituição, deslocamento, metáfora e tudo o que estrutura sua gravitação em relação ao bom objeto. Ela se constitui por algo que tem um nome, e que é, propriamente falando, a mentira sobre o mal.¹³⁰

¹²⁹ S. Freud. *Além do princípio de prazer*. In: Edição Brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud - vol.XVIII. R. J.: Imago, 1969. p 20.

¹³⁰ J. Lacan, op. cit., p. 94.

E seguindo esta mesma temática, Miller nos dirá que

L'inconscient, étant du côté du principe du plaisir et du symbolique, l'inconscient ne peut que dire à côté, ne peut que mentir sur l'être de la Chose et ça conduira Lacan, on peut dire et là je peux le faire apercevoir en court-circuit, à poser que l'inconscient a la structure de la fiction.¹³¹

O significante tem uma estrutura diferencial: o mínimo do significante é dois. Deste modo, ele sempre se apresenta em relação a um outro, mostrando com isto que seu valor é relativo ao outro significante; nada nele é *absoluto*. Por isto a estrutura da linguagem introduz uma falta-em-ser generalizada que impossibilita, em sua ordem, qualquer dimensão *substancial*. O imaginário, por estar articulado ao simbólico, também é relativizado por esta estrutura que o significa de infinitos modos. No entanto, o imaginário não escapa à repetição de uma lógica que lhe é imposta pelo matema da fantasia, bem como aos véus que cativam o desejo. Nas palavras de Lacan,

É na função imaginária, muito especialmente aquela a propósito da qual a simbolização da fantasia ($S < > a$) nos servirá, que é a forma na qual o desejo do sujeito se apóia.¹³²

Mas não devemos esquecer que toda esta maquinária implica uma articulação simbólico-imaginária que é defesa ante o horror da Coisa.

Nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engordar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*.¹³³

¹³¹J-A Miller. *Le partenaire-Symptôme*. Curso inédito. Paris, 1997-8. Aula de 28 jan 1998 pp. 147-8

Devemos reconhecer que ante a relatividade da ordem simbólica e a diversidade de significações que vestem o registro imaginário, a *Coisa* se apresenta como uma *substância* que não pode ser nomeada, num *lugar invariável* e adquirindo esse caráter *absoluto* que exige uma *distância*. Isto não quer dizer que tudo esteja fora da casa do gozo, pois ela é franqueável. Como já se referiu, há forçamentos que possibilitam a entrada nesta fortaleza e se isto é possível, o é porque *das Ding*, além do mais, é um lugar vazio.

Para alegorizar a *Coisa* como *lugar vazio*, Lacan retoma a supracitada conferência de Heidegger, na qual, interrogando-se sobre o *vazio do vaso*, o pensador alemão nos diz que este pode conter de duas maneiras: tomando e retendo. É justamente este vazio, que habita o vaso e cria a possibilidade de preenchê-lo, que interessa a Lacan e o levará a dizer, na trilha do pastor do ser, que

Esse nada de particular que caracteriza o vaso em sua função significante é justamente, em sua forma encarnada, aquilo que caracteriza o vaso como tal. É justamente o vazio que ele cria, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo. O vazio e o pleno são introduzidos num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido.¹³⁴

O vazio do vaso não só assinala o Gozo como lugar vazio, como também nos indica que a Coisa, para Lacan, representa tanto a anulação do gozo, que constitui a *castração freudiana*, quanto o vazio próprio do *sujeito barrado*; mas, mesmo assim, não devemos perder de vista que nesta fortaleza vazia de *das Ding*

¹³² J. Lacan, op. cit., p.126.

¹³³ Idem, Ibidem. p. 126.

podem vir a situar-se uma série de termos, tanto do registro simbólico quanto do imaginário.

O deslocamento dos elementos simbólicos e imaginários à casa da Coisa determinará não só a perda de suas características próprias, relatividade do simbólico e flexibilidade do imaginário, mas também serão levados a adquirir as propriedades de *das Ding* constituindo-se em termos absolutos, invariáveis que exigirão ao sujeito uma distância de respeito.

Passaremos a examinar alguns dos diferentes termos percorridos por Lacan no Seminário VII e que povoam a casa do gozo:

1. **A mãe**, ao estar situada por Freud como um objeto absoluto que a proibição do incesto protege e impõe uma distância de respeito, apresenta-se ocupando o lugar da Coisa, de *das Ding*.

Todo o desenvolvimento da psicanálise o confirma de maneira cada vez mais grosseira, embora o ressalte cada vez menos. Quero dizer que tudo o que se desenvolve no nível da interpsicologia criança-mãe e que expressamos mal nas categorias ditas de frustração, da gratificação e da dependência não é senão um imenso desenvolvimento da coisa materna, da mãe na medida em que ela ocupa o lugar dessa coisa, de *das Ding*. (...) O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*.¹³⁵

Não só a mãe freudiana habitará este lugar da Coisa, como também ocupará o mesmo lugar topológico, a mãe tal como a introduz Melanie Klein. Como diz Lacan, “a articulação kleiniana consiste nisto – ter colocado no lugar central de *das Ding* o corpo mítico da mãe”.¹³⁶

¹³⁴ Idem, pp. 151-2.

¹³⁵ Idem, pp. 86-7

¹³⁶ Idem, p. 133

2. O tu apresenta-se como um significante absoluto, isolado dos outros pela função que ocupa “no momento que é pronunciado, e é inteiramente nesse *tu* que reside *das Ding*”.¹³⁷ Por isto nos dirá J-A Miller que quando se pronuncia o *tu* se designa um ponto *além do princípio de prazer*.

au-delà des caractéristiques, au-delà de tout ce que je peux chanter de toi, métonymisé, métaphorisé de toi, je te désigne dans ton réel et donc il donne le toi, l'absolu de la désignation toi, comme venant à la place de *das Ding*, visant *das Ding*.¹³⁸

3. A ciência no sentido moderno que, em Lacan e na epistemologia francesa, surge com Galileu e Newton por terem substituído por modelos matemáticos uma realidade empiricamente conhecida e, como diz Alexandre Koyré, foi assim

solamente como las limitaciones del empirismo aristotélico pudieron ser superadas y pudo ser elaborado un verdadero método *experimental*, un método en el que la teoría matemática determina la estructura misma de la investigación experimental, o para volver a tomar los términos propios de Galileo, un método que utiliza el lenguaje matemático (geométrico) para formular sus preguntas a la naturaleza y para interpretar las respuestas de estas.¹³⁹

Esta ciência moderna que surge com a matematização de seu discurso também será situada, neste paradigma, na casa de *das Ding* porque ela apresenta o real como um absoluto que retorna sempre ao mesmo lugar.

¹³⁷ Idem, p. 73.

¹³⁸ J-A Miller, op. cit., aula de 28 jan 1998. p. 145.

¹³⁹ Alexander Koyré. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Tr. Encarnación Pérez, Eduardo Bustos. México: Siglo veintiuno editores. 1978. p. 71-2.

Não é considerável que seja a observação do retorno dos astros sempre ao mesmo lugar que, prosseguindo através dos tempos, desemboca nessa estruturação da realidade pela física que se chama ciência? (...).

Destarte, a exigência primeira que nos fez, através da história, sulcar a estruturação do real para disso constituir a ciência, supremamente eficaz, mas também supremamente decepcionante, essa exigência primeira que é a de *das Ding* – encontrar o que se repete, o que retorna e nos garante retornar ao mesmo lugar.¹⁴⁰

4. **A lei moral** como *imperativo categórico*, que Kant formaliza em sua *Crítica da razão prática*, apresenta-se como uma lei simbólica que tem um caráter universal. Ela “atua de tal maneira que a máxima de tua vontade possa sempre valer simultaneamente como princípio de uma legislação universal”. Mas, como dirá Lacan, esta máxima universal que introduz a ética kantiana só é possível após a emergência da ciência moderna. É a física newtoniana que força Kant “a uma revisão radical da função da razão enquanto pura”.¹⁴¹ Por isto dirá J-A Miller que

En la antigüedad, el “para todos” no tiene sentido, no está constituido. Primero porque existen los amos y los esclavos y, como se sabe, la moralidad es una moralidad para los amos, dirigida a los amos y no a los esclavos. Una moralidad universal borra esta distinción. Pero además no se puede encontrar en la moralidad antigua que el sujeto universalice la regla de su acción.

A partir de Kant, el sujeto universaliza la regla de su acción, piensa en el lugar de todos, en referencia a todos, eventualmente se siente responsable de la humanidad. En la medida que ese para todos está constituido a partir de la ciencia moderna, el sujeto que piensa en el lugar de todos, el todos se nos impone.¹⁴²

¹⁴⁰ J. Lacan, op. cit., p. 96.

¹⁴¹ Idem, p. 97.

¹⁴² J-A Miller. *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial, 1991. p. 115.

O imperativo categórico, enquanto se apresenta, na ética kantiana, como universalmente válido, não pode ser um princípio prático subjetivo que sirva como meio para a obtenção de um fim prazeroso. Esta lei moral exclui toda dimensão libidinal, tudo o que Kant chamava *objeto patológico*, porque o patológico é relativo, variável, e dele não se pode desprender um valor absoluto.

Se um ser racional deve conceber suas máximas como leis práticas universais, não poderá concebê-las senão como princípios que determinam a vontade, não pela matéria, mas tão-somente pela forma.¹⁴³

Obedecer a este imperativo implica assumir uma lei moral que, por não querer saber nada da particularidade do objeto, apresenta um caráter absoluto e por isto se “substitui à realidade muda que é *das Ding*”.¹⁴⁴

Mas Lacan, referindo-se às duas Críticas de Kant, quis mostrar ainda, a partir de um choque que tenha o efeito de abrir os olhos, que

(...) se a *Crítica da razão prática* foi lançada em 1788, sete anos depois da primeira edição da *Crítica da razão pura*, há um outro livro que, este, foi lançado seis anos depois da *Crítica da razão prática*, mais ou menos nos dias que seguiram o Termidor, em 1795, e que se chama *A filosofia na alcova*.

A filosofia na alcova é, como todos vocês sabem, acho eu, a obra de um certo marquês de Sade. (...) A obra de Sade não é propriamente falando, das mais regozijantes, e as partes mais apreciadas podem parecer também as mais chatas. Mas não se pode pretender que lhe falte coerência e, em suma, são exatamente os critérios kantianos os que ela destaca para justificar as posições do que se pode chamar de uma espécie de antimoral.¹⁴⁵

¹⁴³ Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*. Tr. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1997. p 41.

¹⁴⁴ J. Lacan, op. cit., p. 72.

¹⁴⁵ Idem, p. 99-100.

Isto implica que Lacan no só situa *o imperativo categórico* no lugar de *das Ding*, como também articulará, de uma maneira impensável para a tradição moral, Kant com Sade.

Embora Sade, como tínhamos visto no anterior paradigma, aparece citado pela primeira vez no Seminário V e torna a ser citado, junto a Mirabeau e Diderot, no primeiro capítulo do Seminário VII, só encontra um lugar, no ensino de Lacan, a partir da problemática aberta pela ética kantiana. É Kant quem permite a irrupção destacada de Sade neste paradigma que, como tentaremos demonstrar, lhe pertence por direito próprio.

Ora, cabe perguntar, o que tem em comum, afinal de contas, a obra de Sade, que se apresenta atacando os imperativos fundamentais da lei moral, com a ética kantiana. Vemos em *A filosofia na alcova* uma *máxima universal* que lhe permite a Sade enfrentar os imperativos da moral. Esta *máxima*, Lacan resume-a como “o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento do nosso prazer”.¹⁴⁶ É uma lei que, de modo igual ao imperativo categórico, para que possa ser executada deve apagar toda dimensão sentimental.¹⁴⁷

¹⁴⁶Idem, p. 100

¹⁴⁷ Esta *ética do mal* será exemplificada por Slavoj Žižek a partir do *Don Giovanni* de Mozart. Dirá Žižek que “(...) le paradoxe fondamental du Mal radical, devant l’inquiétant domaine de ces actes qui, bien que <<mauvais>> en regard de leur contenu, répondent parfaitement aux critères formels d’un acte éthique – ils ne sont en effet motivés par aucune considération pathologique, leur seul véritable motif est le mal comme principe, et c’est pourquoi ils peuvent impliquer l’annulation totale de tout intérêt personnel pathologique, jusqu’au sacrifice de sa vie par le sujet.

Souvenons-nous du *Don Giovanni* de Mozart. Quand, dans la confrontation finale avec la statue du Commandeur, Don Giovanni refuse de faire pénitence, de renier son passé de pécheur, il accomplit quelque chose à quoi seule convient la désignation de position éthique radicale. C’est comme si sa ténacité inversait en le raillant l’exemple kantien de la *Critique de la raison pratique*, où le libertin est tout prêt à renoncer à la satisfaction de sa passion dès qu’il apprend que le prix à payer sera la potence. Don Giovanni, au contraire, persiste dans son attitude libertine, tout en sachant parfaitement qu’il ne doit s’attendre à rien d’autre qu’à la mort, qu’il n’en obtiendra aucune satisfaction. Du point de vue de l’intérêt pathologique, il aurait dû accomplir le geste formel de la pénitence. Car il sait que la mort est proche et qu’en expiant ses fautes, il n’a rien à perdre et tout à gagner (il peut ainsi s’épargner les tourments de l’enfer). Cependant, par principe, il choisit le défi libertin. Comment ne pas entendre l’inflexible <<Non>> de Don Giovanni à ce mort vivant qu’est la statue comme le modèle d’une intransigente attitude éthique, dégagée de son contenu <<mauvais>> (Slavoj Žižek, *L’intraitable*. Tr. Elisabeth Doisneau. Paris: Anthropos, 1993. p. 162).

Se é eliminado da moral todo elemento de sentimento, se no-lo retiram, se se invalida todo guia que exista em nosso sentimento, de modo extremo o mundo sádico é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788.¹⁴⁸

É importante destacar que o afastamento do sentimental e prazeroso, tanto na ética kantiana quanto na transgressão sadeana, torna as duas posições além do princípio do prazer – uma, por introduzir o *mal* no *bem*, e a outra por encontrar uma *felicidade no mal*.

(...) Sade deve ser apreendido como a verdade de Kant porque esse objeto cuja experiência é evitado por Kant aparece, precisamente na obra de Sade, sob a forma do executor, do carrasco, do agente que exerce sua atividade “sádica” sobre a vítima. O sentido ético, além de qualquer móbil “patológico”; ele só faz cumprir seu dever (como é atestado, afinal, pela falta de humor na obra de Sade). O carrasco sempre trabalha para o gozo do Outro e não para o seu, faz de si um mero instrumento da vontade do Outro: na cena sádica, há sempre, ao lado do carrasco e de sua vítima, um terceiro, o Outro para quem o sádico exerce sua atividade, o Outro cuja forma pura é a da voz de uma lei que se dirige ao sujeito na segunda pessoa, com o imperativo “Cumpre teu dever.”¹⁴⁹

5. Os objetos da sublimação são introduzidos por Lacan, no Seminário VII, quando ele retoma a teoria freudiana da *sublimação*. Do mesmo modo que em Freud, a sublimação é situada por Lacan como uma forma de *satisfação da pulsão* onde o *Trieb* é desviado do que Freud chama de *Ziel*, seu alvo. Isto significa que a sublimação responde à pergunta da satisfação por fora da atividade sexual.

¹⁴⁸ J. Lacan, op. cit., p. 101.

¹⁴⁹ Slavoj Žižek. *Eles não sabem o que fazem*. Tr. Vera Ribeiro. R. J.: Jorge Zahar, 1992. p. 65.

Também a sublimação, por ser um destino da pulsão sem recalque, faz fracassar toda tentativa psicanalítica de pensar a obra de arte como uma formação do inconsciente que pode ser interpretada.

Es necesario plantear que el arte no concierne al sueño. Los objetos de arte no son sueños, ni lapsus, ni actos fallidos, tampoco formaciones del inconsciente; son objetos, productos. Al interpretar una obra siempre se yerra lo nodal, puesto que no es el efecto de sentido lo que lo constituye al arte. En realidad, toda interpretación psicoanalítica del arte fracasa porque no tiene en cuenta la función del objeto como tal, distinto del significante y del significado. El arte comienza donde lo que no puede ser dicho puede ser mostrado – Wittgenstein lo señaló – e, incluso, exhibido.¹⁵⁰

A sublimação não é uma operação metafórica¹⁵¹ que produz uma mensagem que deve ser interpretada; como diz Lacan, *ela eleva um objeto à dignidade da Coisa*. Mas isto só é possível porque o *das Ding* é pensado, neste paradigma, como uma falta central na linguagem, que permite à obra de arte vir a envolver esse vazio. Estes objetos, tanto de ordem imaginária quanto simbólica, não deixam de ter relação com o princípio de prazer mas, por habitar a casa do *das Ding*, assumem um caráter absoluto.

Lacan exemplificará estes objetos da sublimação, no Seminário VII, com a coleção de caixas de fósforos de Jacques Prévert, isto é, de objetos tomados da realidade mais banal e elevados, pela decisão de um artista, à dignidade da Coisa.

¹⁵⁰ J-A Miller. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998. pp. 320-1.

¹⁵¹ Sobre este tema Miller nos dirá que, “En lo que respecta al estructuralismo y al neoestructuralismo, opera la misma lógica cuando se piensa que tanto las lenguas como las obras de arte son puros sistemas significantes. Se ha enfatizado que las obras, en especial las de lenguaje, están tomadas en un proceso de sustituciones infinitas y que la verdad última no sería otra que *eso no se refiere a nada*. De hecho, cuando se tratan las lenguas desde el esquema del efecto de sentido, uno no puede concluir sino en la ausencia de referencia, en la sustitución indefinida de los significantes. De modo tal que hablar, escribir o producir una obra de arte no parece mas que el comentario de una ausencia. (...) Lo central en el arte es sin duda una ausencia, pero una ausencia que vale entanto el goce esta perdido y la creación es lo que siempre viene a envolver ese vacío (J-A Miller, op. cit., pp. 321-2).

(...) O caráter completamente gratuito, proliferante e supérfluo, quase absurdo, dessa coleção visava, com efeito, sua coisidade de caixa de fósforo. O colecionador encontrava assim sua razão nesse modo de apreensão que incidia menos na caixa de fósforos do que nessa Coisa que subsiste na caixa de fósforos.¹⁵²

De modo igual às caixas de fósforos, de Jacques Prévert, o *ready made*, de Marcel Duchamp, também absolutiza um objeto qualquer elevando-o à dignidade de *das Ding* porque, como diz J-A Miller,

Duchamp réalisera cette opération dans la dérision, c'est-à-dire montrera qu'on peut prendre n'importe quel objet même décheté du champ du besoin, un décheté de la consommation et que, en le transférant à cette place du *das Ding* on obtiendra les mêmes effets de satisfactions que ceux d'une oeuvre d'art complexe et faite à mesure.¹⁵³

6. **A função do pai**, a nível do *Seminário V* no segundo paradigma, é apresentada como a substituição do *desejo da mãe* pelo *nome do pai*, constituindo desta maneira a *Metáfora Paterna* que é a formalização lacaniana do *Complexo de Édipo*. Já neste terceiro paradigma do gozo, Lacan, a propósito do livro de Freud *Moisés e o monoteísmo*, comenta que neste texto o *nome do pai* tem uma função significativa; não obstante, como acréscimo ao que tinha apresentado em seu *Seminário As formações do inconsciente*, Lacan dirá que este Nome faz “com que o recurso estruturante à potência paterna intervenha como uma sublimação”.¹⁵⁴

Dizer que o pai é uma sublimação produz a novidade de elevá-lo à dignidade da coisa, dando-lhe uma posição excluída e absoluta. Isto não é

¹⁵² J. Lacan, op. cit., p. 144.

¹⁵³ J-A Miller. *Le partenaire-Symptôme*. Curso inédito. Paris: 1997-8. Aula de 28 jan 1998. p 146.

¹⁵⁴ J. Lacan, op. cit., p. 178.

uma novidade da psicanálise, é só uma formalização do que já estava presente na religião e no último mito moderno que Freud introduz em *Totem e tabu*. Assim, segundo Lacan, “a função do pai se encontra no âmago da experiência que se define como religiosa”.¹⁵⁵

7. **O amor cortês** surgiu com seus trovadores, poetas no sul e norte da França, estendendo-se até à Alemanha, e abarcando os séculos XI e XII e perdurando na Alemanha até ao início do século XIII.

Desta nova poética amorosa que introduz uma exaltação sublimatória da mulher nos dirá Denis de Rougemont que

A Europa não conheceu poesia mais profundamente *retórica*: não somente em suas formas verbais e musicais, mas também, por mais paradoxal que pareça em sua própria inspiração, já que esta se baseia num sistema fixo de leis que serão codificadas sob o nome de *leys d'amors*. Mas também é preciso dizer que nenhuma retórica foi mais exaltadora e ardente. O que ela exalta é o amor à margem do casamento, pois o casamento significa apenas união dos corpos, enquanto o “Amor”, o Eros supremo, é a projeção da alma para a união luminosa, para além de todo amor possível nesta vida. Eis porque o Amor pressupõe a castidade. *E d' amor mou castitas* (do amor vem a castidade), canta Guilhem Montanhalgol, trovador de Toulouse. O amor pressupõe um ritual: o *domnei* ou *donnoi*, vassalagem amorosa. O poeta conquistou sua *dama* pela beleza de sua homenagem musical. De joelhos, jura eterna fidelidade, tal como se faz a um suserano. Como garantia de amor, a dama oferecia ao seu paladino-poeta um anel de ouro, ordenava-lhe que se levantasse e beijava-lhe a fronte. Doravante, esses amantes estarão unidos pelas leis da cortezia: o segredo, a paciência, a moderação, que não são exatamente sinônimos de castidade, como veremos, e sim de retenção...E, sobretudo, o homem será o *servo* da mulher.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Idem, p. 210.

¹⁵⁶ Denis de Rougemont. **O amor e o ocidente**. Tr. Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. R. J.: Guanabara S.A. 1972. p. 58-9.

O enigmático da função do poeta no amor cortês, que introduziu algo novo no amor¹⁵⁷ que perdurou no tempo, é que se exerce num meio feudal onde a mulher, por ser identificada a um mero objeto de troca, fica sem espaço para qualquer tipo de liberdade pessoal, a não ser o direito religioso. Lacan procura resolver este enigma, no presente paradigma, ao pensar a criação poética do trovador cortês como um ato sublimatório que eleva a *Dama* à dignidade da Coisa,¹⁵⁸ transformando-a por isto num objeto *único e absoluto*.

Lacan também nos dirá que a exaltação ideal da Dama, na ideologia do amor cortês, tem um profundo caráter narcísico, mas este não deve confundir-se nem com a dimensão simétrica que cria toda relação especular nem com seu correlato de ódio. O narcisismo, neste caso, desempenha um outro papel, um

¹⁵⁷ Comentando o amor cortês, dirá Julia Kristeva que ele “foi uma invenção miraculosa do século XII que pela primeira vez impõe ao mundo o *fin amor*, essa perfeição depurada, tão alegre quanto ideal, de que guardamos ainda a nostalgia pós-romântica. Se é influenciada pela mística árabe ou cátara, isto não impede que transporte no plano leigo o fervor amoroso de um *Ego affectus est* que vai exaltar a mística cisterciense de São Bernardo. Misterioso século XII, renascença precoce, que soube fazer brilhar na alma amorosa os esplendores do além. Festa da imanência da transparência, o *fin amor* é no entanto essencialmente uma arte do Sentido. Irredutível a uma simples ética da corte feudal, assim como a uma valorização demasiado objetiva da “esposa do senhor” (literalmente a *domina*, a dama), esse amor tem um código. Dele fazem parte a coloração a um só tempo sentimental e erótica da relação que visa a “acabar-se” (*fin*) e que permanece sendo um adultério” (J. Kristeva. *Histórias de amor*. R. J.: Paz e terra, 1983. p. 313).

¹⁵⁸ Para dar conta de como, no amor cortês, a Dama é elevada à dignidade da Coisa, Juan Carlos Indart partirá do caminho inverso, ou seja, o de *rebaixar o objeto à indignidade da Coisa*, e dirá que “En aquellas tinieblas medievales, los señores, bajo una exigencia de goce, y cual más canalla, cerca estaban de que les quedase en las manos un pedazo sanguinolento de una mujer troceada. A eso llamo descender el objeto a la indignidad de la Cosa. No por eso apuntaban menos a un real; y es un dicho de Lacan el que dice que la exigencia sexual nunca elevó, como lo muestran las culturas en lo que sitúan como sus bajos fondos. No es diferente decir que a la mujer se le dice mujer al difamarla. Cualquiera que sean las formas humorísticas de esa difamación, nos indica, bajo la cortina, los zapatos del superyó, y la ley freudiana de la degradación. Sin moral, el valor de estos datos reside en que tempera las ilusiones de la idealización frente al objeto de la pulsión. Pero los que crearon la figura de la Dama no idealizaban. Lo prueba que el único punto que su cultura les ofrecía para una idealización era la figura de la Esposa, suministrada por la Iglesia. (...) Entonces la importancia del proceso histórico del amor cortés, para nosotros, es que nos permite rastrear cómo, a partir de un real, no de una idealización, se fabricó, en ese mismo lugar, una creación simbólica especial que sostiene a ese real en su valor de *vacio* y de *privación*, contra su articulación al mandato y la exigencia imperantes. De ahí que Lacan pudiese considerar esa invención como la creación de un Nombre-del-Padre, con fecha datada, pues no existía antes. Para nosotros, porque ese Nombre-del-Padre ya existe, cesó de no escribirse, puede ser el asiento de un Ideal” (Juan Carlos Indart. *Acerca de la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial. 1990. p. 153).

papel de limite que organiza a inacessibilidade do objeto e “justamente é a única coisa da qual ele participa. Mas ele não é o único que participa disso”.¹⁵⁹

Este ato sublimatório do amor cortês não deixará de retornar com imagens diferentes no passar do tempo. Por isto, dirá Lacan que

se trata de algo totalmente fundamental, sem o que não seria concebível que André Breton pudesse celebrar em nossos dias o *Amor louco*, como se expressa nos termos de sua preocupação, isto é, em relação ao que ele chama de acaso objetivo. Curiosa configuração significativa, pois, quem compreenderá, relendo essas coisas fora do contexto, dentro de um ou dois séculos, que o acaso objetivo significa as coisas que ocorrem com um sentido tanto mais pleno que elas se situam, de alguma forma, lá onde não podemos apreender nenhum esquema racional, nenhum causal, nem nada que justifique de maneira seu surgimento no real?

Em outros termos, é também no lugar da Coisa que Breton faz o amor louco surgir.¹⁶⁰

8. **O Marquês de Sade** não só é situado, neste paradigma, junto a Kant, senão que também aparece como emblema *do gozo da transgressão*, na medida em que atravessa a barreira imposta pelo princípio de prazer.

Para dar conta da transgressão sadeana, Lacan, no *Seminário VII*, começará comentando o capítulo V de *O mal-estar na civilização*. Neste texto, Freud dirá que

(...) os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dados instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Como

¹⁵⁹ J. Lacan, op. cit., p. 188.

¹⁶⁰ Idem, p. 191. Sobre o *acaso objetivo*, escreve Breton no seu *O amor louco*: “Il s’agissait pour nous de savoir si une rencontre, choisie dans le souvenir entre toutes et dont, par suite, les circonstances prennent, à la lumière affective, un relief particulier, avait été, pour qui voudrait bien la relater, placée originellement sous le signe du spontané, de l’indéterminé, de l’imprévisible ou même de l’invraisemblable, et, si c’était le cas, de

resultado disto, o seu próximo é, para ele, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que o tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar a sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apodera-se de suas posses, humilhá-lo, causá-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo.¹⁶¹

Esta argumentação freudiana, “que se pode fazer (...) passar por um texto de Sade”,¹⁶² atrai o interesse de Lacan, porque tanto se opõe ao mandamento *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*, quanto situa o gozo como um mal, além do princípio de prazer, que comporta o mal do próximo.

A partir do exposto por Freud, seguindo na mesma via, Lacan introduz o apólogo de São Martinho. Este apólogo narra a história de um soldado que, ao encontrar um mendigo nu, rasga o seu manto e o compartilha, mas como argumenta o próprio Lacan, trata-se de

uma simples questão de domesticação, o pano é por natureza feito para ser espalhado, ele tanto pertence ao outro quanto a mim. Certamente tocamos aí num termo primitivo, a necessidade que deve ser satisfeita, pois o mendigo está nu. Mas talvez, para além de precisar vestir-se, mendigava ele outra coisa, que São Martinho o matasse, ou que trepasse com ele. É uma questão muito diferente a de saber o que significa num encontro a resposta, não da beneficência, mas do amor.¹⁶³

Podemos ver que este apólogo constitui um casal que possibilita dois pólos de interpretação; de um lado, o soldado sobre seu cavalo representando aquele

quelle manière s'était opérée pour la suite la réduction de ces données" (André Breton, *L'amour fou*, Paris: Gallimard, pp.25-6).

¹⁶¹ S. Freud, *O mal-estar na civilização*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud – vol. XXI. R. J: Imago, 1969. p. 239.

¹⁶² J. Lacan, op. cit., p. 226.

¹⁶³ Idem, p. 228.

que tem tudo e, do outro, o mendigo nu que nos evoca, com sua pobreza, aquele que não tem nada.

Do lado do soldado encontramos, em Lacan, uma clara alusão a Georges Bataille. Em *A parte maldita*, diz Bataille que “Contudo, a dádiva seria insensata (em consequência jamais nos decidiríamos a dar) se não adquirisse o sentido de uma aquisição. É preciso, portanto, que dar se torne *adquirir um poder*”.¹⁶⁴ Isto implica dizer que “Celui qui donne affirme son pouvoir et surtout son rang, il trouve ainsi un partenaire chez le pauvre qui reflète sa puissance”.¹⁶⁵ Mas também, do lado do pobre, encontraremos a exigência de ser reconhecido em sua pobreza.

No entanto, se São Martinho responde à demanda silenciosa do mendigo, o faz ao nível da necessidade: só partilha a metade de seu manto. Assim, desiste de dar o seu *amor*, porque isto levaria a *dar o que não tem*, ou seja, *a sua castração*, perdendo neste ato a ficção de sua patente. A razão para a queda da ficção da sua patente é que esta ficção era sustentada pelo significante do seu papel, o qual dava consistência à imagem de completude. E é precisamente esta imagem que a entrega da sua castração quebraria – e disto, o nosso Santo não quer saber nada.

Esta cena de São Martinho pareceria evidenciar o ato altruísta em prol do interesse dos outros. Contudo, o que ela apresenta é um gesto que, afinal, não é independente do egoísmo narcísico. Lembremos que, pela face do espelho, o eu se constitui por identificação *especular*, reparar ao outro é reparar a si mesmo.

Então, o altruísmo, que se apresenta como cumprindo o mandamento *amarás o teu próximo como a ti mesmo*, não o faz. Tal se deve a que, na medida em que há uma relação especular em jogo, a pulsão de morte não deixa de estar presente, com sua cara de *agressividade* como *tendência correlativa a um modo de*

¹⁶⁴ Georges Bataille. *A parte maldita*. Tr. Júlio Castañon Guimarães. R. J.: Imago. 1967. p. 106.

¹⁶⁵ J-A Miller, op. cit., aula de 7 jan 1998. p. 79.

identificação narcísica.¹⁶⁶ Basta que o mendigo não se saiba situar, em relação ao que lhe é dado, nos valores do doador para que o amor do filantropo altruísta se transforme no ódio mais feroz.

Mas o carácter enigmático do apólogo que apresenta Lacan é que, talvez, o mendigo “(...)para além de precisar vestir-se, mendigava (...) outra coisa, que São Martinho o matasse, ou que trepasse com ele”.¹⁶⁷ Com isto Lacan retoma, a partir de uma posição masoquista, o que Freud, em *O Mal-estar na civilização*, situa em termos sádicos: aquilo que se quer do semelhante é *humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo*.

Tanto neste hipotético pedido, que Lacan põe na boca do mendigo, como no que se quer do semelhante, em Freud, vamos além do equilíbrio homeostático imposto pelo princípio de prazer. Não se trata nem da *insatisfação do desejo*, após *satisfação* de uma *necessidade*, nem da *realização alucinatória do desejo*, como *mais de prazer*. Trata-se, antes, de um franqueamento que encontra outra coisa. “(...) quand on accède à l’au-delà du principe du plaisir, on recontre, pour le dire comme ça s’appelle, la merde, la crasse et le foutre”.¹⁶⁸

Este franqueamento, que encontra *Outra Coisa*, será exemplificado, por Lacan, a partir de dois novos apólogos, desta vez tomados da experiência mística.

Não seria difícil aqui dar imediatamente o salto para os extremos dos místicos. Infelizmente, muitos de seus traços mais salientes sempre me pareceram marcados por algo um pouco pueril.

É claro que é esse para além do princípio do prazer, esse lugar da Coisa inominável e do que aí ocorre, que está em questão em tal proeza com a qual se provoca nosso juízo quando nos dizem, por exemplo, que uma Ângela de Foligno bebia com leite a água

¹⁶⁶ A agressividade, ou seja, a tendência correlativa a um modo de identificação narcísica, é situada por Lacan na tese IV do seu escrito “A agressividade em psicanálise”.

¹⁶⁷ J. Lacan, op. cit., p. 228.

¹⁶⁸ J-A Miller, op. cit., aula de 7 de jan 1998. p. 90.

na qual acabara de lavar os pés do leproso, poupo-lhes os detalhes – havia uma pele que ficava atravessada no meio da garganta, e assim por diante –, ou quando nos contam que a bem-aventurada Maria Allacoque comia, com não menos recompensas em efusões espirituais, os excrementos de um doente.¹⁶⁹

E no fim do parágrafo, mas fazendo um pequeno deslocamento, Lacan encontra, na mesma estrada aberta pelo atravessamento místico, a posição perversa.

O alcance convincente desses fatos, seguramente edificantes, vacilaria certamente um pouquinho se os excrementos em questão fossem, por exemplo os de uma bela moça, ou ainda, se se tratasse de engolir a porra de um atacante da equipe de rúgbi de vocês. Em suma, o que é da ordem do erotismo é aqui velado.¹⁷⁰

E com isso nos leva, pela mão, à *ética da transgressão* que introduz o Divino Marquês. Como Lacan mesmo diz,

(...) para lhes mostrar em meu passo-a-passo os modos nos quais se propõe o acesso ao problema do gozo, seguirei com vocês o que um tal Sade articulou sobre isso.

Não lhes falarei de Sade enquanto o eroticista, pois é um eroticista bem pobre. A via para aceder ao gozo com uma mulher não é forçosamente a de lhe fazer sofrer todos os tratamentos aos quais acomoda a pobre Justine. Em compensação, na ordem da articulação do problema ético, parece-me que Sade disse as coisas mais sólidas, pelo menos no que se refere ao problema que se apresenta agora diante de nós.¹⁷¹

Freud mostra uma resistência ao mandamento *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*, porque o ser humano só quer destruir o outro, na medida em que existe “essa maldade, na qual ele não hesita em mostrar-nos o âmago mais profundo do

¹⁶⁹ J. Lacan, op. cit., p. 229.

¹⁷⁰ Idem, ibidem.

¹⁷¹ Idem, pp. 229-30.

homem”.¹⁷² Por outro lado, Lacan nos dirá que os místicos e Sade se situam numa posição transgressiva, além do princípio do prazer. Então, qual é a barreira que detém essa direção do *desejo vivo* onde “amar o meu próximo pode ser a via mais cruel”¹⁷³? Lacan dirá que o *sujeito retrocede* neste avanço devido à identificação com o semelhante, ou seja, que é o narcisismo a barreira que nos detém em nossa tentação de destruir o outro, já que se o *eu* se constitui por identificação com o *outro*, destruir o outro é destruí-me.

Por isto, neste paradigma do gozo, “(...) l’imaginaire n’est plus la dimension par excellence de la jouissance, mais au contraire une sorte de forme éminente de la barrière que constitue le principe du plaisir”.¹⁷⁴

Então, se o imaginário impõe um limite de prazer ao gozo, i.e., o seu equilíbrio homeostático, fica claro que Sade ocupa um lugar privilegiado, porque, justamente, está nesse limite.

[Sade] nos ensina, na medida em que imagina transpor [este limite], que cultiva essa fantasia com o deleite moroso onde ele se desenvolve. Enquanto ele o imagina, ele demonstra a estrutura imaginária do limite. Mas também ele o transpõe. Não o transpõe, evidentemente, na fantasia, e é justamente isso que confere seu caráter fastidioso, mas na teoria, na doutrina proferida em palavras que são, segundo os momentos de sua obra, o gozo da destruição, a própria virtude do crime, o mal buscado pelo mal.¹⁷⁵

Lacan também aludirá ao personagem Saint-Fond, que na *Histoire de Juliette*, de Sade, proclama Deus como o *Ser-supremo-em-maldade*. Nesta proclamação, encontramos evocada grande parte do que Lacan, neste paradigma, ressalta da

¹⁷² Idem, p. 236.

¹⁷³ Idem, p. 237.

¹⁷⁴ J-A Miller. *Silet*. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 8 mar 1995. p. 14.

¹⁷⁵ J. Lacan, op. cit., p. 240.

obra sadearna. Assim, faz-se necessário introduzir uma extensa citação desta teoria:

Je lève les yeux sur l'univers, je vois le *mal*, le *désordre* et le *crime* y régner partout en despotes. Je rabaisse mes regards sur l'être le plus intéressant de cet univers, je le vois également pétri de vices, de contradictions, d'infamies: quelles idées résultent de cet examen? Que ce que nous appelons improprement le *mal* ne l'est réellement point, et que ce mode est d'une telle nécessité aux vues de l'être qui nous a créés, qu'il cesserait d'être le maître de son propre ouvrage si le *mal* n'existait pas universellement sur la terre. Bien convaincu de ce système, je me dis: il existe un Dieu; une main quelconque a nécessairement créé tout ce que je vois, mais elle ne l'a créé que pour le *mal*, elle ne se plaît que dans le *mal*, le *mal* est son essence, et tout celui qu'elle nous fait commettre est indispensable à ses plans: que lui importe que je souffre de ce *mal*, pourvu qu'il lui soit nécessaire? Ne semble-t-il pas que je sois son enfant chéri! Si les malheurs dont je suis accablé depuis le jour de ma naissance jusqu'à celui de ma mort prouvent son insouciance envers moi, je puis très bien me tromper sur ce que j'appelle mal. Ce que je caractérise ainsi, relativement à moi, est vraisemblablement un très grand bien relativement à l'être qui m'a mis au monde; et si je reçois du mal des autres, je jouis du droit de le leur rendre, de la facilité même de leur en faire le premier: voilà dès lors le mal un bien pour moi, comme il l'est pour l'auteur de mes jours relativement à mon existence; je suis heureux du mal que je fais aux autres, comme Dieu est heureux de celui qu'il me fait; il n'y a plus erreur que dans l'idée attribuée au mot, mais, dans le fait, voilà et le mal nécessaire, et le mal un plaisir: pourquoi dès lors ne l'appellerais-je pas un bien?

N'en doutons pas, le mal, ou du moins ce que nous nommons ainsi, est absolument utile à l'organisation vicieuse de ce triste univers. Le Dieu qui l'a formé est un être vindicatif, très barbare, très méchant, très injuste, très cruel, et cela, parce que la vengeance, la barbarie, la méchanceté, l'iniquité, la scélératesse, sont des modes nécessaires aux ressorts de ce vaste ouvrage, et dont nous ne nous plignons que quand ils nous nuisent: patients, le crime a tort; agents, il a raison. Or, si le *mal*, ou du moins ce que nous nommons tel, est l'essence, et de Dieu qui a tout créé, et des individus formés à son image, comment ne pas être certain que les suites du *mal* doivent être

éternelles? C'est dans le *mal* qu'il a créé le monde; c'est par le *mal* qu'il le soutient; c'est par le *mal* qu'il le perpétue; c'est imprégnée de *mal* que la créature doit exister; c'est dans le sein du *mal* qu'elle retourne après son existence. L'âme de l'homme n'est que l'action du *mal* sur une matière déliée, et qui n'est susceptible d'être organisée que par lui: or, ce monde étant l'âme du Créateur comme il est celle de la créature, ainsi qu'il existait avant cette créature qui en est pétrie, il existera de même après elle. Tout doit être méchant, barbare, inhumain comme votre Dieu: voilà les vices que doit adopter celui qui veut lui plaire, sans néanmoins aucun espoir d'y réussir, car le *mal* qui nuit toujours, le *mal*, qui est l'essence de Dieu, ne saurait être susceptible d'amour ni de reconnaissance. Si ce Dieu, centre du *mal* et de la férocité, tourment et fait tourmenter l'homme par la nature et par d'autres hommes pendant tout le temps de son existence, comment douter qu'il n'agisse de même, et peut-être involontairement, sur ce souffle qui lui survit, et qui, comme je viens de vous le dire, n'est autre chose que le *mal* lui-même? Mais comment, allez-vous m'objecter, le *mal* peut-il être tourmenté par le *mal*? Parce qu'il s'augmente en retombant sur lui-même, et que la partie admise doit nécessairement être écrasée par la partie qui admet: cela par la raison qui soumet toujours la faiblesse à la force.¹⁷⁶

Segundo Lacan, encontramos em Sade, nesse acesso ao espaço mais íntimo do próximo, a “idéia de uma técnica para o gozo enquanto não sublimado”.¹⁷⁷ E para evocar a intimidade excluída do próximo, refere que “quando se avança na direção desse vazio central, dado que é, até agora, sob essa forma que se nos apresenta para nós o gozo, o corpo do próximo se despedaça”.¹⁷⁸

Pelo fato do gozo se apresentar como despedaçamento do corpo do próximo, Lacan é levado a retomar uma frase de Sade, destacada em *itálico*, na *Histoire de Juliette* – *Emprestai-me a parte do vosso corpo que possa satisfazer-me um instante,*

¹⁷⁶ D.A.F. de Sade, *Histoire de Juliette* tome 1, p. 388-390.

¹⁷⁷ J. Lacan, op. cit., p. 243.

¹⁷⁸ Idem. 246.

e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode servos agradável. E com este enunciado, Lacan não só situa a “lei fundamental por meio da qual se expressa um momento do sistema de Sade”¹⁷⁹, senão também o *objeto parcial*, em que se detêm os psicanalistas; mas esclarece que quando articulamos a noção de objeto parcial, nos equivocamos se pensamos que esse objeto quer entrar como objeto valorizado de nosso amor, de nossa ternura, conciliando, assim, todas as virtudes do objeto genital. Esse objeto de amor, que se apresenta como total e único, encontra-se em estado de independência do campo de *das Ding*, ao passo que o *objeto parcial*, como parte de nenhum todo, abre a trilha da *degradação da vida erótica*, e com isto – diferentemente do objeto de amor – indica o caminho que nos leva à casa da Coisa.

Embora Sade, por um lado, mostre o *objeto parcial* operando no despedaçamento do próximo, num gozo não sublimado, por outro lado nos ensina “o que aparece na fantasia como o caráter indestrutível do Outro, uma vez que ele surge na figura da vítima”.¹⁸⁰ Este ensinamento de Sade não se limita, para Lacan, a Justine ou qualquer outro dos personagens de seus textos, senão que ultrapassa a obra do Marquês, e se estende tanto à literatura erótica quanto à pornográfica,

(...) que deu uma de suas flores na recente *História de O* - a vítima sobrevive a todos os maus tratamentos, ela não se degrada nem mesmo em seu caráter de atração voluptuosa, à qual a escrita do autor volta sempre com insistência, como em toda descrição dessa espécie – ela tem sempre os olhos mais lindos do mundo, o aspecto mais patético e o mais comovente. A insistência do autor em pôr sempre esses sujeitos sob a rubrica tão estereotipada coloca por si mesmo um problema.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁰ Idem, p. 247.

Tudo o que ocorre com o sujeito parece não ser incapaz de alterar a imagem em questão, mesmo usando até gastar.¹⁸¹

Lacan afirma que Sade vai muito mais longe, “por ser de uma outra natureza que os que nos propõem essa brincadeira”, já que “vemos nele delinear-se no horizonte a idéia de um suplício eterno”.¹⁸² E nos lembra que Sade queria que a sua tumba permanecesse acessível aos homens, mas sem nenhuma lápide, recoberta de mato fechado. Com isto, Lacan evoca o fato de que o Divino Marquês não queria ser um sujeito mortificado eternamente pelo significante que o representa – neste caso, seu nome gravado na lápide –, mas sim um objeto que, por estar fora do simbólico, goza eternamente na casa da Coisa.

Além de articular Sade com o terceiro paradigma do gozo, Lacan também nos dará uma série de perspectivas, que passaremos a indicar, a partir das quais se pode entrar na obra sadeana, “nem que seja para dizer qual delas escolhemos”:¹⁸³

a) Histórica: na medida em que o sujeito Sade dá testemunho de ser “inconsciente” em relação às situações históricas nas quais ele insere,

(...) condições constituídas para o homem nobre de seu tempo, no início da Revolução, em seguida no período do Terror, que ele vai atravessar inteiramente para depois ser relegado aos confins, no hospício de Charenton, pela vontade, dizem, do Primeiro Cônsul.¹⁸⁴

b) Filosófica: já que Sade reconhece a relação de sua obra com o *homem do prazer*. Este *homem* é uma figura eminente que emerge no século XVIII e introduz uma

¹⁸¹ Idem, ibidem.

¹⁸² Idem, ibidem.

¹⁸³ Idem, p. 243.

¹⁸⁴ Idem, ibidem.

experiência de *ultrapassamento naturalista do desejo*. Este ultrapassamento comporta, para aqueles que tomarão este caminho, libertinagem e erotismo.

c) Realista: pois não se pode esconder as atrocidades cometidas pelo Divino Marquês, já que a posição sadeana, como gozo da transgressão, avança sobre o limite que lhe impõe o imaginário.¹⁸⁵ Como diz Lacan, “estariamos errados em pensar que, em nome do recato que as fascinações do imaginário impõem, os homens, sem saberem o que fazem, não são capazes, em certas posições, de transpor esses limites”.¹⁸⁶

d) Não sublimatória: se entendemos por sublimação a

(...) forma mais desenvolvida, diria mais truculenta e mais cínica, com a qual Freud se divertiu propondo-a para nós, ou seja, a transformação da tendência sexual numa obra onde cada um, reconhecendo seus próprios sonhos e suas próprias impulsões, recompensará o artista por dar-lhe essa satisfação proporcionando-lhe uma vida abastada e feliz, e por conseguinte dando-lhe, efetivamente, o acesso à satisfação da tendência interessada no início, se tomarmos a obra de Sade sob esse ângulo, pois bem, é sobretudo um fracasso.¹⁸⁷

e) Topológica: a obra de Sade situa-se num ponto que não pode ser ultrapassado por outra literatura. Por ter transgredido todos os limites que servem de barreira ao imaginário humano, essa literatura introduz, em sua escritura, um absoluto insuportável. Nesse lugar, por desvanecer-se a significação, se faz comparecer o horror. “Em nenhuma literatura, de tempo algum, houve uma obra tão escandalosa. Ninguém feriu mais profundamente os sentimentos e os

¹⁸⁵ Esta perspectiva que Lacan nos propõe da obra de Sade vai de encontro à leitura de Breton e dos surrealistas, para os quais Sade é surrealista no seu sadismo; por outro lado, aproxima Lacan da posição de Bataille, o qual reconhece em Sade uma ética da transgressão.

¹⁸⁶ J. Lacan, op. cit., p. 243.

¹⁸⁷ Idem, p. 244.

pensamentos dos homens”.¹⁸⁸ Por isto, pergunta-se Lacan, quem ousaria cotejar, nos dias de hoje, os relatos de Henry Miller com a libertinagem de Sade?

Da mesma forma, Maurice Blanchot, dez anos antes do Seminário VII, como Lacan muito bem o lembra, se pergunta se este caráter *escandaloso* da obra de Sade não é um motivo para nos ocuparmos dela, e introduz uma série de questões que, evidentemente, influenciarão o psicanalista francês nesta topologia do horror que este nos propõe. Então sigamos Blanchot, já que Lacan nos incita a fazer o esforço de lê-lo,¹⁸⁹ quando este nos diz que

Si hay un Infierno de las bibliotecas, es para un libro así. Se puede admitir que en ninguna literatura de ninguna época hubo libro tan escandaloso, que ningún otro hirió más profundamente los sentimientos y los pensamientos de los hombres. Quien osaría hoy rivalizar en licencia con Sade? Si, es posible pretenderlo: ahí tenemos la obra más escandalosa que jamás fue escrita. No es acaso motivo para preocuparnos? Tenemos la suerte de conocer una obra más allá de la cual ningún otro escritor, en ningún momento, logró aventurarse; tenemos entonces de alguna manera entre manos en ese mundo tan relativo de la literatura, un verdadero absoluto, y no tratamos de interrogarlo? No soñamos preguntarle por qué es insuperable, qué hay en él de excesivo, de eternamente demasiado fuerte para el hombre?¹⁹⁰

Referindo-se às atrocidades que se encontram nos textos de Sade, Lacan dirá que “existe aí um desafio à sensibilidade cujo efeito é, propriamente falando, estupeficante”¹⁹¹, e nos esclarece que

¹⁸⁸ Idem, p. 245.

¹⁸⁹ Dirá Lacan, no Seminário VII, “Incito-lhes a fazerem o esforço de ler o livro onde estão recolhidos dois artigos do mesmo autor, sobre Lauréamont e sobre Sade. É um dos elementos a acrescentar em nosso dossiê” J. Lacan, op. cit., p. 245.

¹⁹⁰ Maurice Blanchot. *Sade y Lautréamont*. Tr. Marcia Cerretani. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía. p. 17.

¹⁹¹ J. Lacan, op. cit., p. 245.

isso quer dizer que se perde o pé. Desse ponto de vista, pode-se mesmo dizer que o efeito em questão é obtido sem arte, sem consideração alguma pela economia dos meios, por uma acumulação de detalhes e de peripécias, às quais se acrescenta um recheio de dissertações e justificações, cuja contradição muito nos interessam e seguiremos em detalhe.¹⁹²

Lacan propõe que sigamos em detalhe este recheio de dissertações¹⁹³ e justificações que se acrescentam às atrocidades descritas por Sade. Ao mesmo tempo, questiona tanto as *mentes grosseiras* que pensam que “estão aí para fazer passar as condescendências eróticas”¹⁹⁴ quanto as *peessoas muito mais finas* que “chegaram a atribuir a essas dissertações, denominadas digressões, a baixa da tensão sugestiva”.¹⁹⁵ Sobretudo, Lacan ressaltará que há um terceiro tipo de pessoas, *as mentes finas*. Uma destas seria Georges Bataille, para quem o valor da obra de Sade está em que nos dá – e é Lacan quem o diz – “acesso a uma assunção do ser enquanto desregramento”.¹⁹⁶ Dirá Bataille ainda, no texto aludido por Lacan, que

Le désordre sexuel décompose les figures cohérentes qui nos établissent, pour nous-même et pour les autres, en tant qu'êtres définis (il les glisse déjà dans un infini, qu'est la mort). Il y a dans la sensualité un trouble et un sentiment d'être noyé, analogue au malaise que les cadavres dégagent. En contrepartie, dans le trouble de la mort, quelque chose se perd et nous fuit, un désordre en nous commence, une impression de vide, et l'état dans lequel nous entrons est voisin de celui qui précède un désir sensuel. Un

¹⁹² Idem, ibidem.

¹⁹³ Barthes nos dirá que a dissertação filosófica, na obra de Sade, “(...) “seduz”, “anima”, “transvia”, “inflama”; sem dúvida, nas seqüências das orgias, ela tem a função de um repouso, mas tal repouso não é apenas de simples recuperação: é uma energia erótica que se elabora no recorrer da dissertação. O corpo libertino, *de que faz parte a linguagem*, é um aparelho homeostático que se mantém a si mesmo: a cena obriga a uma justificação, a um discurso; esse discurso inflama, erotiza, o libertino “não aguenta mais”; nova cena se engatilha, e assim por diante, *ao infinito*” (Roland Barthes. **Sade, Fourier, Loyola**. Tr. Mario Laranjeira. Brasília: Brasiliense. p. 136).

¹⁹⁴ J. Lacan, op. cit., p. 245.

¹⁹⁵ Idem, ibidem.

jeune homme ne pouvait voir un enterrement sans ressentir une incitation physique: il dut pour cette raison s'éloigner du convoi de son père. Sa conduite s'opposait aux conduites habituelles. Mais nous ne pouvons de toute façon réduire l'impulsion sexuelle à l'agréable et au bénéfique. Il a y en elle un élément de désordre, d'excès, qui va jusqu' à mettre en jeu la vie de ceux qui la suivent.¹⁹⁷

g) Estética: os textos de Sade têm um caráter tal de ilegibilidade, para Lacan, que caem das mãos, e não pelo tédio que possa produzir sua leitura, mas porque para ele são ruins. Não se trata de um tipo qualquer de má qualidade, senão uma má qualidade claramente literária. Por isto, Lacan preferirá dizer que esta é uma obra que se inscreve dentro da chamada literatura experimental, e que “a obra de arte é aqui uma experiência que, por seu processo, arranca o sujeito de suas amarras psicossociais”.¹⁹⁸ Para Lacan, estas amarras se encontram do lado da sublimação.

Será esta ausência de amarras sublimatórias a tornar tediosa a obra de Sade. Na realidade, este tédio é uma resposta “do ser (...) do leitor ou do autor (...) ao aproximar-se de um centro incandescente, ou de zero absoluto, que é psiquicamente irrespirável”.¹⁹⁹

h) Social: como diz Lacan, “em Sade a referência ao social é conservada”.²⁰⁰ Prova evidente disto é o panfleto *Franceses mais um esforço se quereis ser republicanos*, inserido em seu texto *A Filosofia na alcova*. Neste, Sade pensa uma ordem social sustentada pelo seu imperativo de gozo, o qual permite a cada um gozar do corpo do outro sem nenhum limite. Isto significa que, em Sade, nos encontramos com “a pretensão de valorizar socialmente seu extravagante sistema”.²⁰¹

¹⁹⁶ Idem, ibidem.

¹⁹⁷ Georges Bataille. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard. p. 142-3.

¹⁹⁸ J. Lacan, op. cit., p. 246.

¹⁹⁹ Idem. p. 245.

²⁰⁰ Idem, p. 246.

²⁰¹ Idem, ibidem.

Em Lacan encontraremos, também, uma articulação entre *o sistema do Papa Pio VI*, que Sade expõe na *Histoire de Juliette*, e a *pulsão de morte* freudiana.

Para estabelecer esta relação, que tal como outras que ele mesmo faz, não é muito evidente, Lacan partirá das idéias expostas pelo suposto papa Pio VI. No sistema introduzido por este último, a destruição e o crime favorecem o nascimento do novo; mais ainda, sem o crime que impossibilita o equilíbrio do universo, sem a destruição criminosa e a guerra que garantem a desproporção de forças existente nos três reinos da natureza, não há criação. Por isto dirá nosso Divino Marquês que

Point de destruction, point de nourriture à la terre, et, par conséquent, plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire. Fatale vérité, sans doute, puisqu'elle prouve d'une manière invincible que les vices et les vertus de notre système social ne sont rien, et que les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus, puisqu'ils sont créateurs et que les vertus ne sont que créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets... qu' une trop parfaite harmonie aurait encore plus d'inconvénient que le désordre; et que si la guerre, la discorde et les crimes venaient à être bannis de dessus la terre, l'empire des trois règnes, devenu trop violent alors, détruirait à son tour toutes les autres lois de la nature. Les corps célestes s'arrêteraient tous, les influences seraient suspendues par le trop grand empire de l'une d'elles; il n'y aurait plus ni gravitation ni mouvement. Ce sont donc les crimes de l'homme qui, portant du trouble dans l'influence des trois règnes, empêchent cette influence de parvenir à un point de supériorité qui troublerait tous les autres, en maintenant dans l'univers ce parfait équilibre qu'Horace appelait *rerum concordia discors*. Le crime est donc nécessaire dans le monde.²⁰²

²⁰² D.A.F. de Sade, op. cit., tome II. p. 166-7.

Assim, a transgressão, que neste sistema Sade chama de crime, tem um objetivo preciso: o de “acossar a natureza no princípio mesmo de sua potência formadora”²⁰³, posto que o crime não respeita a ordem natural. Ao fazê-lo, este

(...) libera a natureza das correntes de suas próprias leis. Pois suas leis são correntes. A reprodução das formas em torno das quais suas possibilidades, ao mesmo tempo, harmônicas e inconciliáveis vêm-se ocultar num impasse de conflitos, é tudo isso que é preciso afastar para forçá-la, digamos assim, a recomeçar a partir do nada. Tal é a visada do crime. Não é por nada que o crime é, para nós, um horizonte de nossa exploração do desejo, e que foi a partir de um crime original que Freud teve que tentar reconstruir a genealogia da lei.²⁰⁴

Depois de lembrar-nos o sistema de Pio VI, e dizer-nos que “esse discurso é totalmente literário, na medida que nada tem de cientificamente fundamentado, mas que tem um caráter poético”²⁰⁵, Lacan diferenciá-lo, em Freud, para poder articulá-lo com o sistema proposto por Sade, o *princípio de nirvana* da *pulsão de morte*.

Freud define o *princípio de nirvana*²⁰⁶ no sexto capítulo do seu *Além do princípio do prazer*, como a “(...) tendência de redução, à constância, à supressão da

²⁰³ J. Lacan, op. cit., p. 315.

²⁰⁴ Idem, ibidem.

²⁰⁵ Idem, p. 257.

²⁰⁶ Jorge Luis Borges, referindo-se à acolhida que a noção de *Nirvana* teve nos pesquisadores europeus, dirá que estes investigadores “acentuaron el carácter negativo del Nirvana, el P. Dahlmann lo llamó “abismo de ateísmo y de nihilismo”; Burnouf lo tradujo *anéantissement*, ‘aniquilación’, Schopenhauer, que tanto ha influido en las interpretaciones occidentales de la doctrina del Buddha, considera que Nirvana es un eufemismo de la palabra nada, “para quienes há muerto la voluntad, este nuestro universo tan real con todas sus vías lácteas y soles es, exactamente, la nada”. Rhys Davids, entre otros, recuerda que el Nirvana es un estado que puede lograrse en esta vida y consiste, no en la extinción de la consciencia, sino de los três pecados capitales: la sensualidad, la malevolencia y la ignorancia. Pischel habla de la extinción de la Sed, *Trishna*. Alcanzando el Nirvana antes de la muerte, las acciones del santo ya no proyectan *karma* alguno; puede prodigar bondades o cometer crímenes y éstos no engendran recompensa ni castigo, ya que está libre de la Rueda y no renacerá” (J. L. Borges. *Qué es el budismo?* Buenos Aires: Emecé, 1991. p. 85-6.). É importante destacar que Freud está dentro desta linhagem européia, posto que também acentuou o caráter negativo do *Nirvana*.

tensão de excitação interna”. A este respeito, Lacan proporrá a designação de *princípio de aniquilamento*, na medida em que este se confunde com a lei de *entropia* que “a energética nos fornece como a tendência ao retorno a um estado, se não de repouso absoluto, pelo menos de equilíbrio universal”.²⁰⁷

Portanto, o *princípio de nirvana* é situado por Lacan como um princípio de aniquilamento, uma tendência de retorno ao inanimado. Por outra lado, a *pulsão de morte* será definida como *vontade de destruição direta*. Não obstante, não se trata aqui de uma mera destruição, porque ela também é “vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar”²⁰⁸; ela também tem um destino de sublimação, de *fazer algo com nada*. Justamente, por este duplo valor de destruição-criação²⁰⁹ que tem a pulsão de morte, Lacan é levado a dizer que o que Freud nos propõe

(...) com a pulsão de morte, é da mesma ordem que o sistema do papa Pio VI. Como em Sade, a noção da pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligada a esse elemento estrutural que faz com que, desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja a uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para-além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal.

Não lhes estou dizendo que a noção da pulsão de morte não seja algo muito suspeito – tão suspeito, e quase diria, tão derrisório quanto a idéia de Sade. O que é tão pobre e

²⁰⁷ J. Lacan, op. cit., p. 258.

²⁰⁸ Idem, ibidem.

²⁰⁹ Esta relação entre *destruição* e *criação*, que Lacan situa tanto no *sistema sadeano* quanto na *pulsão de morte* freudiana, podemos encontrá-la tanto na análise que Marcel Mauss faz do *potlatch* em seu *Ensaio sobre a dádiva*, quanto em Bataille, num ensaio de 1933 que leva o nome de *A noção de despesa*, e em seguida no livro *A parte maldita*, cuja primeira versão é de 1949. Mais ainda, pensamos que estes autores, não citado por Lacan nesta problemática, se encontram presentes, embora de forma velada, no argumento que o psicanalista francês nos propõe. Prova disto é que Lacan falará do *potlatch*, no mesmo Seminário, duas aulas depois de apresentar a relação entre destruição e criação, do seguinte modo: “Indico brevemente que se trata de cerimônias rituais que comportam a destruição externa de bens diversos, bens de consumo ou bens de representação e de luxo, prática de sociedades que não são mais do que restos, vestígios da existência social de um modo humano que nossa expansão tende a abolir. O *potlatch* testemunha do recuo do homem com respeito aos bens que pôde tê-lo feito vincular a manutenção e a disciplina, digamos, de seu desejo, dado que é aquilo com o qual ele lida em seu destino, com a destruição reconhecida dos bens, tratando-se de

miserável, afinal, quanto a idéia de que os crimes humanos possam de qualquer maneira, bem ou mal, colaborar para a manutenção da *rerum concordia discors*?²¹⁰

Porém, não podemos esquecer que, a partir deste ponto de criação *ex nihilo*, nasce, como diz Lacan, “o que é histórico na pulsão”. Esta história está marcada pela relação entre o significante e a pulsão de morte, já que “sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica”. Esta relação da pulsão com a história nos faz, à guisa de exemplo, retomar o *amor cortês* – desta vez não só como uma criação sublimatória, senão como historicamente datada. Isto porque, num certo momento da história da humanidade, se fez surgir do nada, ou seja, inventou-se, um tipo de mulher que antes não existia.

Para terminar de expor o lugar de Sade no terceiro paradigma do gozo em Lacan, devemos lembrar o que faz limite ao desejo em sua via de acesso ao *campo da Coisa*. Este limite será apresentado por Lacan como consistindo de barreiras que obstaculizam a via de acesso do desejo ao gozo. Trata-se não só do *imaginário narcísico*, mas também do *bem* e da *beleza*. Esta última, Lacan situa-a como a última barreira à casa da Coisa.

O *bem* “sempre teve que se situar em alguma parte dessa barreira”.²¹¹ Porém, se a psicanálise abre a via do desejo, que é uma cura das ilusões que o retêm, Lacan adverte ao psicanalista para que ele esteja atento de maneira a não fechar esta via, o que acontece quando este almeja a ilusão do bem do sujeito.

Tanto o bem quanto o *belo* (ou a *beleza*) se apresentam como uma ilusão que retém o desejo. Mas o *belo*, ao contrário do bem, por ser uma última barreira ao campo da Coisa, não deixa de ter relação com o alvo do desejo, ou seja, com o gozo. Contudo, como dirá Lacan, essa relação não é sem ambigüidade, porque

propriedade coletiva ou individual. É em torno desse ponto que giram o problema e o drama da economia do bem, seus ricochetes e retornos” (J. Lacan, op. cit., p. 286).

²¹⁰ J. Lacan, op. cit., p. 260.

Por um lado, parece ser possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo. E no entanto, por outro lado, ele não deixa de ser manifesto, e como foi dito desde o pensamento da Antiguidade até São Tomás, que sobre isso fornece fórmulas muito preciosas, que o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo.

Não quer dizer que o belo não possa com o desejo, em tal momento, se conjugar, porém, muito misteriosamente, é sempre sob essa forma, que não posso designar de outra maneira senão chamando-a por um termo que traz em si a estrutura da passagem de não sei que linha invisível – o *ultraje*. Parece, todavia, que é da natureza do belo permanecer, como se diz, insensível ao *ultraje*, e isso não é dos elementos menos significativos de sua estrutura.²¹²

Portanto, o caráter duplo do *belo* leva-o tanto a proibir o desejo quanto, em certo momento, conjugar-se com ele. Sabemos, pelo que nos diz Lacan, que esta conjugação do desejo com o belo só se faz a partir do *ultraje* ou, melhor ainda, do *paradoxo da ultraje*, posto que o belo, que se liga ao desejo pelo *ultraje*, permanece *insensível* a ele.

Podemos no entanto dizer, com Lacan, que o *enredo sádico* se sustenta nesse limite que o *ultraje* representa para o *belo*. O tipo de sofrimento que produz o sádico “não leva a vítima a esse ponto que a dispersa e que a aniquila. Pelo contrário, parece que o objeto de tormentos deve conservar a possibilidade de ser um suporte indestrutível”. Mas este suporte, que é a vítima como objeto, não deixa de se situar no limite que instaura o belo:

(...) o sujeito destaca um duplo de si mesmo, que ele torna inacessível ao aniquilamento, para fazê-lo suportar o que se deve chamar, no caso, por um termo extraído do âmbito

²¹¹ Idem, p. 266.

²¹² Idem, p. 290.

da estética, dos jogos da dor. Pois trata-se justamente aí da mesma região que aquela em que os fenômenos da estética se deleitam, um certo espaço livre. E é nisso que reside a conjunção entre os jogos da dor e os fenômenos da beleza, jamais ressaltada, como se pesasse sobre ela não sei que tabu, não sei que interdição.²¹³

Justamente em razão da vítima, na fantasia sadeana, se apresentar como um *ser que subsiste eternamente no sofrimento*, sem perder por isto o decoro de sua beleza, Lacan se verá levado, neste terceiro paradigma do gozo, a definir a *fantasia fundamental*²¹⁴ de Sade nos termos de *um sofrimento eterno*.

Por um lado, em Lacan, a fantasia se apresenta como um operador defensivo que transforma, pela história que introduz, o horror do gozo em prazer, permitindo, com isto, um equilíbrio homeostático. Por outro lado, o mesmo operador fantasmático, e nisto Sade é um exemplo paradigmático, permite que o desejo aceda ao gozo. Não obstante, neste paradigma é pela fantasia que o desejo atravessa a barreira que lhe impõe o princípio de prazer. Mas não é qualquer fantasia que possibilita este franqueamento, mas tão-somente, como o mostra Lacan, com Sade, aquela fantasia que põe em função o sofrimento e a dor, fazendo, da própria dor um prazer. Isto deve-se, como diz J.-A. Miller, a que

²¹³ Idem, p. 316.

²¹⁴ A *fantasia fundamental*, nesta perspectiva proposta por Lacan, tem o mesmo valor que os axiomas no discurso da ciência. Na ciência, os axiomas se encontram por fora do saber que possibilitam e o saber, que a ciência formaliza, não pode ir além da axiomática que o determina; da mesma maneira, a *fantasia fundamental* se encontra por fora da selva fantasmática que a possibilita, e as fantasias que povoam esta selva não podem fazer outra coisa senão repetir a lógica que impõe a *fantasia fundamental*. Miller retomará esta temática, ao comentar o texto de Freud *Batem numa criança*, e dirá que “El fantasma fundamental, para Lacan, está ligado a una significación absoluta. A una significación despegada, separada de todo. La significación de: *Se pega a un niño* no tiene motivación anterior y es en sí misma un comienzo absoluto: “Hágase la luz, y la luz se hizo” es lo que cada uno repite cada vez que postula un axioma.

Se pega a un niño no dice: “se pega a un niño y me gusta”, o: “se pega a un niño y me da miedo”. En este sentido podría ser la frase inicial de una infinidad de novelas y dar lugar a un desarrollo imaginario que no puede saberse de inmediato. Pero como tal, en sí, la frase no dice más que: *Se pega a un niño*” (J-A Miller. **Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma**. Buenos Aires: Fundación del campo freudiano. pp. 54-5).

(...) le fantasme, qui est en lui-même un plaisir, qui donne une satisfaction, permet de fabriquer du plaisir avec de la douleur et que c'est ainsi qu'il permet au sujet de s'avancer dans le champ de *das Ding*.

Alors il met en fonction la douleur mais, dans le fantasme, l'évocation de la douleur comme représentation constitue pour le sujet un plaisir; et c'est armé de ce fantasme qu'il s'avance vers le champ de la Chose. On peut dire, dans la suite, que le thème fondamental de tout fantasme, c'est le masochisme, à cet égard, puisque c'est, si on l'appelle masoquisme ici, ce qui permet au sujet de se maintenir en présence de l'horreur.²¹⁵

9. **Antígone** não só permite a Lacan situar sua teoria do desejo senão também, com esta teoria, introduzir elementos novos que permitam compreender *o sentido da tragédia*.

Para dar conta deste *sentido*, Lacan partirá da imagem de Antígone que, por nos fascinar, se encontra no centro da tragédia, detendo “não sei que mistério até aqui não articulado, já que ele fazia os olhos pestanejar no momento em que se a olhava”.²¹⁶ Este pequeno *Unheimlich*,²¹⁷ que se produz no *encontro* com a beleza de nossa heroína trágica, e faz, como nos diz Lacan, *os olhos pestanejar*, mostra muito bem que esta beleza não é da mesma ordem que o deslumbramento produzido pela imagem do outro numa relação especular. Se o outro nos fascina, na relação narcísica, o faz na medida em que encarna a nossa própria imagem. Porém, se a imagem especular deslumbra, por arraigar-se no mesmo, o fascínio horroroso de Antígone, evidentemente, apresenta *Outra Coisa*, deixando transluzir, além da sua imagem, o horror de *das Ding*.

²¹⁵ J-A Miller. **Le partenaire- symptôme**. Curso inédito. Paris: 1997-8. Aula de 21 jan 1998. p. 126.

²¹⁶ J. Lacan, op. cit., p. 300.

²¹⁷ Este pequeno *Unheimlich*, na dimensão escópica, que produz o encontro com a beleza fascinante de Antígone, na medida em que esta beleza deixa ver o além que a imagem vela, antecipa a *esquize do olho e do olhar* que será introduzida por Lacan no Seminário XI, como veremos no quarto paradigma.

Perguntando-se Lacan pela Outra Coisa que transluz na imagem fascinante de Antígone, nos dirá que o brilho de sua beleza²¹⁸ está determinado pelo lugar que ocupa Antígone “no entre-dois de dois campos simbolicamente diferenciados”²¹⁹ – a vida e a morte – onde “o destino de uma vida vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte”.²²⁰ É justamente este arraigar-se no nó da vida com a morte que, para Lacan, deixa transluzir, em Antígone, como fascínio de sua beleza, o horror de *das Ding*.

Nesta posição extrema que Antígone encarna – posto que ela toma o mal pelo bem, a morte pelo bem –, não só deve ser decifrado, para Lacan, *o enigma de sua beleza*, senão também *o sentido da tragédia* que, como o ensina esta obra, se encontra além de qualquer economia de prazer e, por isto, não deve ser confundido com nenhuma ética do bem.²²¹

²¹⁸ O psicanalista Jorge Alemán, seguindo a trilha aberta por Lacan no terceiro paradigma, nos convidará a insistir “otra vez con la pregunta: qué brilla en la belleza de Antígona? Por enigmático que sea el alcance de esta pregunta, se trata de una dimensión de la belleza que no pertenece a la noción clásica de imaginario en la enseñanza de Lacan. La imagen referida aquí no está en la intersección simbólico-imaginario. Por el contrario, es una imagen que purifica a Antígona del resto de las imágenes; la belleza de Antígona que *purifica el orden mismo de la imagen*, no encontraría fácilmente un espejo donde reflejarse. Su potencia turbadora y su capacidad de enceguecer residen en una frontera que se escribe entre lo imaginario y lo real. Esta belleza más próxima a la Cosa que a sus símbolos, de una extraña nitidez, a un paso de lo siniestro, transporta a quien concierne de la fascinación a la impotencia; eso los turba, dice Lacan” (Jorge Alemán. *Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Filigrana, 2000. p. 173).

²¹⁹ J. Lacan, op. cit., p. 301.

²²⁰ Idem, ibidem.

²²¹ Mais ainda, se a ética do Bem nasce com Platão, “(...) la tragedia es “antes” de la filosofía; es decir antes de Platón que la edifica, la filosofía, contra ella. Según el realce que damos a este “contra” y la interpretación que se le da, o bien la tragedia entraña en potencia el total despliegue de la filosofía (es la versión dialéctica); o bien es un documento más antiguo o más arcaico que la filosofía, y ante el cual la filosofía crea una pantalla, pero en donde se disimula, asimismo, un pensamiento, que la filosofía obnubiló u olvidó. Desde luego es la versión a la cual se apega Lacan. (...) Pero que la tragedia haya ocurrido simplemente antes de la elaboración del pensamiento del Soberano Bien y que sea necesario subrayar la “distancia que separa la enseñanza propia de los ritos trágicos de su interpretación posterior en el orden de una ética que es, en Aristóteles, ciencia de la felicidad”; o que sea “anterior” en el sentido de que “nos da la subestructura” del “campo en el que se elaboró la moral de la felicidad”, en el fondo importa bastante poco: según una lógica historial rigurosamente heideggeriana, el “antes” de la tragedia significa su “adelante” (de nosotros); la tragedia oculta un impensado (es decir un pensamiento) que, justamente por no haber sido pensado, espera aún serlo y configura así un por venir. Utilizo el léxico heideggeriano, pero es la estructura misma de la relación que hay entre el saber y el no saber. La tragedia está más allá de la línea o de la barrera en cuyo borde

Portanto, se para Lacan Antígone introduz uma *beleza fascinante*, Creonte vem ilustrar, na tragédia de Sófocles, o *chefe da comunidade* que só quer o bem de todos. E Lacan aclara que não se trata do *Supremo Bem*, mas do *bem de todos* : este *para todos* não deixa de ser análogo àquilo que, na *Crítica da razão prática* de Kant, leva o nome de *conceito do bem*. Por isto, a interdição lançada por Creonte de sepultar Polinice por ser traidor e inimigo da pátria

(...) é fundada no fato de que não se pode igualmente honrar aqueles que defenderam a pátria e aqueles que a atacam. Do ponto de vista kantiano, trata-se justamente de uma máxima que pode ser dada como regra da razão tendo um valor universal.²²²

No entanto, Lacan nos esclarece que esta regra da razão, por apresentar-se com um valor universal,²²³ ao pretender que o bem reine sobre tudo, não

se entrevé, pero sobre todo espera, un posible salto” (Philippe Lacoue-Labarthe. *Lacan con los filósofos*. Madrid: Siglo veintiuno. p. 24-5).

²²² J. Lacan, op. cit., p. 313-4.

²²³ É importante salientar que o *universal*, e com ele o *pai* como função que introduz um *para todos*, sempre o faz ao preço de excluir o absoluto particular. Ou seja, se o universal inclui, fã-lo ao preço de uma exclusão interna ou, como dirá Agamben, vai-se tratar de uma inclusão exclusiva. Se tratamos de exemplificá-lo a partir da constituição dos estados nacionais, vemos que estes se formam excluindo as particularidades, os modos de gozo regionais, forçando-os, com isto, a uma história comum e legislando uma suposta língua nacional. Mas é importante salientar que os particularismos assim excluídos funcionam como o excesso que encarna Antígone, quer dizer, um resto não metabolizado pela estrutura universal. E, assim como o mostra a tragédia, com a fatal Antígone, também podemos vê-lo nas consequências históricas da *queda do pai*, que não é outra coisa senão o declínio do universal, com o retorno trágico dos particularismos.

Ora bem, não podemos deixar de ver operando, na destruição trágica do excesso que encarna Antígone para Lacan, a mesma lógica que situa M. Mauss, em seu *Ensaio sobre a dádiva*, quando se refere à destruição no fato social total que é o *potlatch*. Na mesma perspectiva aberta por Mauss com o *potlatch*, Georges Bataille segue, em *A noção de despesa* e *A parte maldita*, uma lógica similar, embora o faça que dez anos antes da leitura proposta por Lacan de Antígone como excesso que deve ser dissipado.

Tentando resumir este terceiro paradigma de Lacan, para encontrar equivalências com o modelo proposto por Bataille em *A parte maldita*, poderíamos dizer que no terceiro paradigma se parte de um gozo primário, *das Ding*, do qual temos que defender-nos. Evidentemente, a *festa* da defesa, para unir termos de Bataille e Lacan, não é uma boa saída, porque mantém a *acumulação*, e com isto – nos termos de Bataille – a *catástrofe*, ou, se se quiser, *inibição*, *sintoma* e *angústia*, nos termos de Lacan. Por isto, Bataille e Lacan propõem um *gasto inútil*, um *além da festa*, uma dissipação do excesso por destruição (Bataille) ou um *desejo puro* que permita um atravessamento da defesa como saída heróica (Lacan).

Poder-se-ia perguntar por que não situamos a *pulsão de morte freudiana* nesta trilogia que representamos com Mauss, Bataille e Lacan. Pensamos que pôr a *pulsão de morte* neste *modelo do excesso e da dissipação* é reduzi-la à definição que dela oferece Lacan no terceiro paradigma.

consegue deixar de pagar o preço de um excesso – e este vai ser o excesso que, na tragédia, Antígone encarna, com conseqüências fatais para ela. Mas este excesso não deixa de ser um resto que o próprio universal produz, na tentativa de metabolizar e apagar todas as diferenças. Nesta perspectiva, a Coisa, por se encontrar além do simbólico e o imaginário e a sua matéria ser de gozo, resiste a qualquer tentativa de universalização, e fá-lo, como o demonstra Antígone, tragicamente, ao deixa transluzir *das Ding*.

Creonte apresenta-se, na tragédia, como o chefe que conduz a comunidade para o bem de todos, sendo por isto “o que sempre são os carrascos e os tiranos – afinal de contas, personagens humanos”.²²⁴ Por outro lado, Antígone se mostra *sem temor nem piedade*; por isto, à diferença de Creonte, que “no final [da tragédia] se deixa tocar pela piedade”,²²⁵ Antígone é uma personagem *desumana*. Precisamente porque nela o temor e a piedade estão ausentes, a sua posição tem um caráter desumano. Para Lacan, Antígone é o verdadeiro herói trágico da obra de Sófocles; por outro lado, o seu desejo pode “visar precisamente isto – para além da *até*”.²²⁶

Referindo-se ao *até* grego, Lacan nós dirá que

Tentaremos mostrar, no sexto paradigma, que Lacan rompe com este modelo, que chamamos do excesso e da dissipação, produzindo um segundo movimento no seu ensino. Da mesma maneira, cremos que filosofias como a do segundo Wittgenstein, de Derrida, de Deleuze e de Foucault rompem também com este modelo, posto que nos encontramos com *jogos de linguagem* que se constituem a partir de *formas de vida*, *disseminação*, *rizoma* e *dispositivos de poder*, que não condizem mais com o binômio excesso-dissipação. Em Foucault, por exemplo, nos encontramos com uma microfísica do poder. Porém, o poder se acha, nesta perspectiva, disseminado em toda a rede de forma capilar, e por isto não encontramos lugar para o excesso soberano tão caro a Bataille; da mesma maneira, no último Lacan, nos deparamos com uma teoria do *sintoma*, nas palavras de Miller: *parceiro sintoma* como parceiro de gozo, que tampouco responde à teoria de excesso e dissipação. O sintoma, nesta perspectiva, não pode ser interpretado, e tampouco é um excesso que pode ser descarregado; pelo contrário, é o mais regular e homeostático que temos, pois sempre se repete da mesma forma, restando-nos apenas reconhecer nele o nosso ser de gozo, identificarmo-nos com ele, saber-fazer-ai (Miller) com ele.

²²⁴ J. Lacan, op. cit., p. 324.

²²⁵ Idem, p. 312.

²²⁶ Idem, p. 319.

Essa palavra é insubstituível. Ela designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. O texto do Coro é aí significativo e insistente – *ektos atas*. Para além desse *até*, só se pode passar um tempo muito curto, e é lá que Antígone quer ir. Não se trata de uma expedição enternecedora. Vocês têm da própria boca de Antígone o testemunho do ponto em que ela está – literalmente, ela não agüenta mais. Sua vida não vale a pena ser vivida. Ela vive na memória do drama intolerável daquele a partir do qual surgiu essa linhagem que acaba de se aniquilar sob a figura de seus dois irmãos. Ela vive no lar de Creonte, submetida à sua lei, e é isso que ela não pode suportar.²²⁷

Deste avançar de Antígone para além do *até* decorre que, com a posição heróica que ela encarna, não só a enfrentam as leis da cidade, como também ela deixa de lado toda dimensão de prazer e bem-estar, para entrar com a sua determinação transgressiva na horrorosa Casa do Gozo.

Se nos perguntamos agora pelas razões que levam Antígone a desafiar as leis da cidade até conseguir ser emparedada dentro dos limites do *até*, devemos reparar no que ela nos responde, no quarto episódio:

Se meu primeiro marido fosse morto, poderia ter outro; se me tivesse morrido o filho poderia conseguir outro do segundo marido. Mas o meu pai e a minha mãe desde há muito tempo que repousam no Hades, de modo que já não é possível que me nasça um irmão. Foi este o motivo que me levou a prestar-te mias do que aos outros, as honras fúnebres e a cometer um gesto a que depois Creonte chamou crime e louco atrevimento, ó irmão tão amado!²²⁸

Relativamente à justificação que Antígone dá de seu ato, e que acabamos de transcrever, Lacan nos lembra que foi muito escandalosa e deixou as pessoas de toda uma tradição humanista vacilantes, incluindo o escritor alemão Goethe,

²²⁷ Idem, p 318.

quem sentia horror pelo tipo de objeto, *único e insubstituível*, que representava o irmão no desejo de Antígone. Mas Lacan, opondo-se a essa tradição, nos dirá que o argumento do irmão *insubstituível* tem um valor fundamental na tragédia, posto que é isso que dá à paixão de Antígone um caráter *absolutamente intransigente*.

Devemos ressaltar que esta paixão *intransigente* de Antígone, que a induz a tomar o mal como o seu bem mais próximo, levando-a a ultrapassar, numa *transgressão heróica*, o limite da *até*, se deve a que ela, como diz Lacan, “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna”.²²⁹ E por ter o *desejo puro*²³⁰ um objeto que funciona como *condição absoluta*, ele não é desejo de *outra coisa*, como seria o caso no *desejo metonímico*. O *desejo puro*

(...) define, para Lacan, el espacio trágico, ese deseo que permite a través de la belleza, dar imagen a la pulsión de muerte, deseo que no está vehiculado por ninguna demanda y que no permite distinguir, en ese momento de la enseñanza de Lacan, la diferencia radical que se establecerá entre el deseo y el goce (...)

Lo propio de la relación de Antígone con su hermano, lo que la lleva a introducirse en el espacio de la segunda muerte para que en la imagen brille la pulsión, es el hecho de haberse encontrado, en su existencia, con un objeto que es lo que es. El hermano insustituible, su elección tautológica, le permite a Antígone fundamentar su autonomía, darse a sí misma una ley no escrita. En esa tautología, el deseo puro no permite distinguir entre deseo y goce.²³¹

Para concluir este terceiro paradigma do gozo, podemos dizer que esta *radicalidade absoluta* da posição de Antígone, que permite, neste momento do

²²⁸ Sófocles. *Antígona*. Tr. Fernando Melro. Lisboa: Inquérito, 1992. p. 60.

²²⁹ J. Lacan, op. cit., p. 342.

²³⁰ O termo *desejo puro* vai ser substituído, no escrito de Lacan *Kant com Sade*, pelo termo *vontade de gozo*. Mas o significado continua sendo o mesmo, um desejo que, por articular-se ao gozo, não se nega a si mesmo, como o faz o desejo metonímico.

ensino de Lacan, situá-la junto com Sade como paradigma de uma *ética da transgressão*, se deve a que

(...) dans ce troisième paradigme, où la jouissance n'est mise en valeur que hors système, elle est inaccessible, structurellement inaccessible, sinon par transgression. Et d'où l'éloge de la transgression héroïque et ce peuple de héros qui commence à envahir le Séminaire de Lacan et d'ailleurs c'est la grande figure d'Antigone qui apparaît ici, au premier plan comme franchissement de la barrière de la cité, la loi, la barrière du beau, pour s'avancer jusqu'à la zone de l'horreur que comporte la jouissance.

Et donc ici, un héroïsme de la jouissance, dont Lacan écrit comme la symphonie fantastique, où c'est comme soulevé de soi-même, devant renoncer au ronron du symbolique et de l'imaginaire pour atteindre au déchirement de la jouissance.²³²

Quarto paradigma do gozo ***Sade na fantasia e na vida***

Este quarto paradigma do gozo é definido por J.-A. Miller como o paradigma do *gozo normal*. Será desenvolvido por Lacan no seu Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, e formalizado em seu escrito *Posição do inconsciente*, a partir das duas operações de causação do sujeito: *alienação* e *separação*.

O quarto paradigma contrasta com o terceiro, na medida em que, neste último, o gozo era apresentado como um

(...) gozo maciço, colocado em um lugar que, normalmente, não é alcançável e que exige uma transgressão, um forçamento, e o gozo é colocado num lugar abissal ao qual

²³¹ Jorge Alemán, op. cit., pp. 173-4.

²³² J.-A. Miller. *L'expérience du réel dans la cure analytique*. Curso inédito. Paris: 1998-9. Aula de 23 março de 1999. p. s/n.

somente se tem acesso pela transgressão. No *Seminário sobre Os quatro conceitos*, temos um gozo fragmentado em objetos pequenos *a*. Ele não está situado em um abismo, mas em uma pequena cavidade. Lacan diz: “o objeto pequeno *a* é simplesmente a presença de uma cavidade, de um vazio”. Não se tem acesso ao gozo pela transgressão heróica, mas pela pulsão repensada, por uma pulsão que realiza um ir e vir.²³³

No terceiro paradigma, portanto, a casa do gozo se encontra separada dos registros simbólico e imaginário, nele só se acedendo a *das Ding* por um atravessamento heróico. No quarto paradigma, por sua vez, não apenas o gozo se encontra fragmentado pelas diferentes *zonas erógenas*, como também esta *substância gozante* estará articulada à ordem simbólica. É justamente neste paradigma que é possível dizer que, para Lacan, *tudo esta estruturado mas nem tudo é significante*.

Para dar conta da articulação do gozo com a estrutura da linguagem, Lacan renovará, no Seminário XI, a perspectiva a partir da qual pensava o inconsciente. Se até *Os quatro conceitos* o inconsciente era cogitado a partir da *repetição*, como o *retorno regular de uma combinatória*, neste Seminário, evidentemente, a miragem muda. O inconsciente é situado, no discurso do paciente, a partir das falhas deste discurso. São os *tropeços*, os *desfalecimentos*, as *rachaduras* deste discurso que sinalam a emergência do inconsciente. É aqui que Lacan “está muito mais próximo da primeira descoberta de Freud, uma descoberta rejeitada pelos psicólogos do eu, que acham que Freud não sabia tanto quanto eles”.²³⁴

Está proximidade com a descoberta freudiana apresentada por Lacan neste Seminário leva-o a retomar *as formações do inconsciente* numa perspectiva diferente à de seu Seminário V. Se no Seminário V Lacan acentuava o lado de mensagem inconsciente destas *formações*, no Seminário XI se deterá, primordialmente, no

²³³ J-A Miller. **O seis paradigmas do gozo**. In: *Opção Lacaniana - Revista internacional de psicanálise*. São Paulo, 2000. Número 26-27. p. 93.

²³⁴ J-A Miller. **Contextos e conceitos**. Tr. Dulce Duque Estrada. In: *Para ler o Seminário XI*. Org Richard Feldstein, Bruce Fink e Maire Jaanus. R. J.: Jorge Zahar, 1997. p. 22.

lado *sujeito*. Devido a isto, o seu interesse está menos marcado pela mensagem inconsciente que estas *formações* produzem do que pelo corte, tropeço, descontinuidade que a emergência destas *formações* introduzem no discurso do analisando. Se o significante do sujeito falta no *Outro do significante*, então o inconsciente como sujeito só pode ser detectado nos hiatos da cadeia significante. Em razão disto, dirá Lacan, “A descontinuidade, esta então é a forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenômeno – a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação”.²³⁵

Porém, como o mostram os textos publicados por Freud nos primeiros anos da década de 1900, fundamentalmente o ponto A do capítulo VII de *A Interpretação dos sonhos*, Freud não só detecta o inconsciente a partir do *tropeço*, *desfalecimento*, *rachadura*, como também *fica siderado por esses fenômenos*, como dizia Lacan. Mais ainda, estes fenômenos imantam de uma maneira tão determinante as interrogações que Freud dirige a seus analisandos, o desejo de Freud está tão *decidido* nestes fenômenos de *tropeço*, *desfalecimento* e *rachadura* que estes próprios fenômenos, na medida em que detectam o inconsciente, passam a ser a causa dos *efeitos de verdade* que a associação livre dos pacientes cria.

Mas o inconsciente que Freud detecta através destes fenômenos de descontinuidade na cadeia significante, o *inconsciente freudiano como sujeito*, não pode ser definido em termos de uma ontologia positiva, e tampouco em termos de uma ontologia negativa, posto que, como diz Lacan, *a hiância do inconsciente é pré-ontológica*.

Insisti nesse caráter demasiado esquecido – esquecido de um modo que não deixa de ter significação – da primeira emergência do inconsciente, que é o de não se prestar à ontologia. O que, com efeito, se mostrou de começo a Freud, aos descobridores, aos

²³⁵ J. Lacan. O Seminário – Livro XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tr. M.D.

que deram os primeiros passos, o que se mostra ainda a quem quer que na análise acomode por um momento seu olhar ao que é propriamente da ordem do inconsciente, - é que ele não é nem ser nem não ser; é da ordem do não realizado.²³⁶

Por tanto, o *inconsciente como sujeito* é da ordem do não realizado,²³⁷ da falta-a-ser, mas não deixa de estar animado, devido a isto, pelo desejo de ser, pugna por ser. Porém, esta negatividade ativa que é o *inconsciente como sujeito* não deixa de inscrever a sua marca nessa tentativa de realização. Esta marca é o próprio fracasso²³⁸ que introduz a emergência do sujeito na *regularidade da combinatória estrutural*. Assim, aquele que fala produz uma regularidade sintática na combinatória das palavras que articula. Portanto, a inscrição do sujeito, nessa combinatória, se faz ao preço do *tropeço, do desfalecimento, da rachadura*, quer dizer, de um *instante de fracasso da estrutura*.

Podemos então dizer, com Lacan, que neste paradigma o *inconsciente* (como sujeito) *está estruturado como uma linguagem*, mas não devemos esquecer que “está estruturado” significa, nesta concepção do inconsciente, que esse inconsciente *surge* na estrutura, que a *estrutura lhe dá o seu estatuto*, posto que ele emerge na cadeia

Magno. R. J.: Jorge Zahar, 1988. p. 30.

²³⁶ Idem, p. 33-4.

²³⁷ Encontramos em Lacan uma notável diferença na definição do inconsciente apresentada no Seminário I, e a que apresenta no quarto paradigma, em seu Seminário XI. No seminário I, **Os escritos técnicos de Freud**, Lacan dirá que o inconsciente “Por um lado é alguma coisa de negativo, de idealmente inacessível. Por outro lado, é algo (...) que será realizado no simbólico ou, mais exatamente, que, graças ao progresso simbólico na análise, *terá sido*”. J. Lacan, op. cit., p. 185. Ou seja, nesta definição do Seminário I, o inconsciente se *realiza* no simbólico, o *sujeito como vazio* se realiza, assume um estatuto simbólico no *reconhecimento do desejo*, pelo Outro, o qual veicula a *fala plena*. Por outro lado, no Seminário XI, o inconsciente como sujeito jamais se realiza, posto que é da ordem do não realizado, do não nascido, daquilo que quer ser mais não o logrará jamais.

²³⁸ O inconsciente como sujeito que causa o fracasso da regularidade da estrutura é, evidentemente, uma diferenciação e uma oposição de Lacan ao movimento estruturalista. Devido a isto, neste movimento, por carecer de uma teoria do sujeito nada faz fracassar a regularidade da combinatória. No entanto, devemos reconhecer que a teoria do sujeito proposta por Lacan não é suficiente para afastar a Lacan do movimento estruturalista. Este sujeito, por mais que seja contado na estrutura como faltante, é efeito da estrutura da linguagem. Deveremos esperar até ao sexto paradigma do gozo, no qual Lacan reduz a estrutura a semblante, para encontrarmos um Lacan fortemente pós-estruturalista.

significante mas ao preço de fazer fracassar, esta cadeia, em seus “englobamentos crescentes”.

Lacan extrae de aquí su nueva definición: respecto de la estrutura que da su estatuto al inconsciente, el inconsciente freudiano se inscribe como un obstáculo, debilidad o fisura; es decir que en relación con un funcionamiento significativo siempre completo, tal como nos lo presenta el antropólogo estructural Levi Strauss, sólo podemos inscribir al sujeto del inconsciente bajo la forma de un significativo barrado, de algo que no marcha en lo que funciona solo y de maneira presubjetiva. De modo que uno comienza a percibir que hay sujeto en el momento en que eso se trava. He aquí la definición que Lacan propone del inconsciente freudiano como sujeto, y podrá dar a ese S (barrado) no solamente el valor de falta en ser – de falta en ser un significativo - , sino, como señaló en su traducción inglesa, de *want to be* (vacío deseante, querer ser), y que en su querer ser descompone el juego de los significantes. En realidad, Lacan exige ampliar la ontología hasta una preontología, que es, hablando con propiedad, la ética; es decir que no concierne al ser sino al querer ser. Así pues, es por completo esencial distinguir el inconsciente como estructura y el inconsciente como sujeto.²³⁹

Portanto, embora o inconsciente seja detectado na hiância que o funda, não é esgotado nesta descontinuidade, permitindo situar nela a abertura deste *inconsciente* mesmo, ou seja, *a outra coisa que quer realizar-se numa estranha temporalidade*. Esta temporalidade é estranha porque desta *hiância*, como *instante de ver*, vai produzir-se, nas associações do analisando, num *tempo*, que Lacan chama de *compreender*, um *achado* com valor de *efeito de verdade*. O que torna estranha esta temporalidade é que o *achado* não é uma recuperação lograda, posto que, no *momento de concluir*,²⁴⁰ quando o analisando crê ter a cifra do seu destino em suas

²³⁹ J-A Miller. **El banquete de los analistas**. Tr. Nora A. Gonzáles. Buenos Aires: Paidós, 2000. p. 133.

²⁴⁰ A temporalidade com que Lacan pensa o inconsciente, neste Seminário XI, está tomada do seu escrito **O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada**, de 1945. A diferença que encontramos entre este escrito e o tratamento que Lacan faz do tempo lógico no Seminário XI caracteriza-se pelo fato de o *momento de concluir*, neste Seminário, ser falido, ser uma *recuperação enganosa*.

mãos, a volta a perdê-la. Este voltar a perder o que encontrara deve-se ao caráter não realizado do inconsciente: por mais que este produza achados verdadeiros, nunca conseguirá *ser*, já que ele é *pré-ontológico*.

O aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico – entre um instante de ver em que algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui, em que se trata sempre de uma recuperação enganosa.²⁴¹

Pelo que foi dito, sabemos que o inconsciente é a fenda que se abre e termina por fechar-se, após o achado, numa nova perda²⁴², posto que o achado como verdade não consegue realizar o inconsciente como sujeito. Por isto, a pergunta que levanta Lacan, no Seminário XI, é a de saber se a primeira perda, a hiância que abre o inconsciente, tem a mesma estrutura que a segunda perda que o fecha. A resposta tarda um pouco, no Seminário XI, mas Lacan deixará bem

²⁴¹ J. Lacan, op. cit., p. 35-6.

²⁴² Uma vez que é o inconsciente a articular-se entre duas perdas, Lacan o relaciona, no Seminário XI, com Orfeu e Eurídice. Na mitologia grega, “Eurídice pouco depois de seu casamento (com Orfeu), quando passeava com as ninfas, suas companheiras, foi vista pelo pastor Aristeu, que, fascinado por sua beleza, tento conquistá-la. Ela fugiu e, na fuga, pisou em uma cobra, foi mordida no pé e morreu. Orfeu cantou o seu pesar para todos quantos respiram na atmosfera superior, deuses e homens, e, nada conseguindo, resolveu procurar a esposa na região dos mortos. Desceu por uma gruta situada ao lado do promontório de Tenaro e chegou ao reino do Estige. Passando através de multidões de fantasmas, apresentou-se diante do trono de Plutão e Prosérpina e acompanhado pela lira, cantou. (...) Então pela primeira vez, segundo se diz, as faces das Fúrias umedeceram-se de lágrimas. Prosérpina não pôde resistir, e o próprio Plutão cedeu. Eurídice foi chamada, e saiu do meio dos fantasmas, recém-vindos, coxeando, devido à ferida no pé. Orfeu teve permissão de levá-la consigo, com uma condição: a de que não se voltaria para olhá-la, enquanto não tivessem chegado à atmosfera superior. Nessa condições, os dois saíram, Orfeu, caminhando na frente de Eurídice, atrás, através de passagens escuras e íngremes, num silêncio absoluto, até quase atingirem as risonhas regiões do mundo superior, quando Orfeu, num momento de esquecimento, para certificar-se de que Eurídice o estava seguindo, olhou para trás, e Eurídice foi, então, arrebatada. Estendendo os braços, para se abraçarem, os dois apenas abraçaram o ar! Morrendo pela segunda vez, Eurídice não podia recriminar o marido, pois como haveria de censurar sua impaciência em vê-la? – Adeus! exclamo um último adeus! E foi afastada, tão de pressa, que o som mal chego aos ouvidos de Orfeu” (Thomas Bulfinch, *O livro de ouro da mitologia – Histórias de Deuses e Heróis*, Rio de Janeiro: Ediouro. p. 226-7). Quer isto dizer que por ter sido Eurídice perdida, como o inconsciente, duas vezes, por Orfeu, Lacan poderá dizer: “Para me deixar levar por uma metáfora, Eurídice duas vezes perdida, esta imagem mais sensível que poderíamos dar, no mito, do que é a relação de Orfeu analista com o inconsciente”. J. Lacan. op. cit., p. 30.

claro que as duas perdas não são homogêneas.²⁴³ Aquilo que se articula na primeira perda não é da mesma ordem que o articulado na segunda.

A *heterogeneidade* entre o pólo da *abertura* (sujeito) e o pólo do *fechamento* (objeto *a*) explica-se da seguinte forma. O sujeito emerge na primeira perda, sendo então equivalente à *hiância que abre o inconsciente como sujeito*. A partir desta primeira perda, produz-se o *retorno automático dos significantes*, que nos encadeiam ao princípio de prazer. Estes significantes serão a causa daquilo que será achado como verdade, ou melhor, como efeito de verdade. Por outro lado, o que articula o retorno automático dos significantes com a segunda perda, ou seja, com o fechamento do inconsciente, é o *encontro com o real pulsional*. Este encontro, por articular o objeto *a*, estabelece a segunda perda como heterogênea à primeira perda, que havia articulado o sujeito. Mas, por ser traumático este encontro com o objeto *a*, ele deve ser velado pela transferência que Lacan define, neste seminário, como *posta em ato da realidade sexual do inconsciente*. Embora o amor (ou ódio) como fenômeno transferencial, que se *põe em ato* no ponto de fechamento do inconsciente, vele o horror da pulsão, este mesmo fenômeno não deixa de articular o horror, posto que a transferência *põe em ato a realidade sexual do inconsciente*. Esta realidade é pulsional.

Retomemos um pouco o nosso argumento, para delinear mais claramente as distinções entre o terceiro e o quarto paradigmas do gozo. No terceiro paradigma, a articulação do simbólico com o imaginário deixa de fora o gozo, exigindo assim a necessidade de uma transgressão heróica para aceder ao gozo maciço de *das Ding*. Por sua vez, no quarto paradigma, à diferença do terceiro, nos encontramos com um gozo fragmentado, articulado com as zonas erógenas e

²⁴³ Esta distinção entre dois vazios não homogêneos, dois nada diferentes, também a encontramos em Bataille com a distinção que estabelece, e que permite a língua francesa, entre *néant* e *rien*. Ou seja, tanto em Bataille como em Lacan encontramos a tentativa de pensar o que poderíamos chamar um *vazio negativo* e outro *vazio positivo*.

constituído, na terminologia de Lacan, em objeto *a* como objeto da pulsão. Este gozo será incluído na ordem simbólica. Ao situar-se no ponto de fechamento do inconsciente, ele participa do processo de encadeamento lógico, o qual é dotado de uma estranha temporalidade. Esta, como vimos, estende-se da fissura da cadeia significativa, como abertura do inconsciente, até ao fechamento do inconsciente com o encontro do gozo pulsional e o posterior velamento transferencial.

Le concept de la répétition, dans ce Séminaire XI, apparaît lié d'une façon essentielle à l'ouverture de l'inconscient et non pas à sa fermeture comme c'est le cas pour le transfert, au point que Lacan peut dire que "la constitution du champ de l'inconscient s'assure du *Wiederkehr*" (du retour), que ce qui fait preuve de l'inconscient c'est le retour des mêmes signifiants. Et dès lors on s'assure de la présence et de l'efficace de l'inconscient dans la répétition, dans les faits de répétition. Et en cela la répétition apparaît au contraire située du côté de l'ouverture de l'inconscient, alors que le transfert apparaît situé du côté de la fermeture.²⁴⁴

Porém, a partir da abertura e do fechamento do inconsciente, Lacan consegue, com uma concepção do gozo como fragmentado, articulá-lo ao simbólico. Noutras palavras, dá assim conta não apenas do *inconsciente freudiano* e do *Isso* como também os articula a partir da *seqüência temporal* que já estabelecemos. Mas uma vez que Lacan tem estabelecida esta seqüência, que vai da *abertura ao fechamento* do inconsciente, do sujeito ao objeto, passará a formalizá-las a partir de *duas operações de causação do sujeito: alienação e separação*.²⁴⁵ Portanto podemos dizer, com Miller, que a finalidade da *alienação* e a *separação*, como duas operações que formalizam a *abertura* e o *fechamento do inconsciente*, é a de articular

²⁴⁴ J-A Miller. *Silet*. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 15 mar 1995. p. 5.

“(...) o simbólico e o gozo. Trata-se de mostrar que, nesse contexto, o gozo não aparece como um a mais, e que ele se insere no funcionamento do significante sendo-lhe conexo”.

A *alienação* é a *operação de causação do sujeito do inconsciente*, tomando-se este sujeito como efeito do significante que o representa. Para dar conta desta *operação*, podemos distinguir três tempos, os quais estabelecem, em Lacan, a dependência do sujeito ao referido significante que o representa. Num *primeiro tempo*, o sujeito é nada, é um *sujeito mítico* ou, como diz Lacan, é “o ser que ainda não tem a fala”. Num *segundo tempo*, vem do Outro (como pólo de atributos) um significante, “S1”, o qual diz que há um sujeito a surgir. No próprio ato de o dizer, este significante faz surgir o sujeito, o qual aparece eclipsado, desaparecido sob o significante em que se transforma. É este o momento em que o sujeito advém significante ou, no dizer de Lacan, se *petrifica em significante*. Mas esta petrificação não deixa de ter conseqüências, já que pode animar o *terceiro tempo* da dependência do sujeito relativamente ao significante. Trata-se agora do tempo em que esse nada que é o sujeito transformado em significante “se sustenta pelo seu advento, produzido agora pelo apelo, feito no Outro, ao segundo significante”.²⁴⁶ Este apelo feito pelo sujeito ao significante binário, “S2”, descola o sujeito do significante em que este se tinha transformado (ou seja, S1). Além disto, o sujeito passa agora a ser identificado ou representado pelo significante S1 para um outro significante (S2) que não o representa. É esta representação significativa do sujeito, juntamente com a sua correlativa entrada no sentido, que define a *operação da alienação*.

²⁴⁵ Estas duas operações são desenvolvidas por Lacan no Seminário XI, sobretudo a operação de *alienação*, já que a *separação* não tem um grande desenvolvimento neste seminário. Será no seu escrito *Posição do inconsciente* que estas operações encontrarão a sua mais acabada formalização.

²⁴⁶ J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 849.

É igualmente importante destacar que, tal como indica Miller, Lacan unifica com esta operação “os conceitos de identificação e de recalque”. Esta unificação pode ser feita porque, por um lado, o significante que representa o sujeito é aquele que o identifica, e por outro lado este significante, “S1”, que vem do Outro para o identificar, o faz ao preço de ficar recalcado. “Se tomamos uma cadeia significante no seu mínimo que é S1 – S2, o recalque implica que, desses dois significantes, há um que passa para baixo e é ele que vai representar o sujeito”. Mas não devemos pensar este recalque a partir de nenhuma psicologia das profundidades, já que é a própria estrutura da linguagem, como estrutura de puras diferenças, a que determina o recalque do significante unário. Na medida em que o significante unário é significado a partir do significante binário, o qual, por sua vez, abre uma série infinita de significantes, na medida em que o significante unário se constitui como efeito da estrutura da linguagem que o determina a encontrar a sua identidade fora dele, está condenado a permanecer enigmático. Justamente por permanecer enigmático, por resistir ao *retorno do recalcado* como rememoração historicizante, o significante unário está primordialmente recalcado. Mas embora a operação da alienação seja a que determina a entrada no campo do sentido, o faz ao preço de constituir, neste mesmo campo, um não-sentido irreduzível, que leva ao fracasso de qualquer tentativa de superação dialética.

Contudo, como o sujeito do inconsciente – causado pelo significante que o representa para um outro significante – é *falta-a-ser*, este sujeito buscará um complemento de ser. Para tanto, atacará com a sua própria falta o intervalo da cadeia significante. Deste modo, *faz-se falta no Outro* (constitui-se como aquilo que ao Outro lhe falta), *ocupando assim um lugar no desejo do Outro*. É esta *superposição de duas faltas*, a do sujeito e a do Outro, que *caracteriza a operação de separação*, com o acréscimo de que, nesse vazio comum, se vem alojar o objeto *a* como objeto da

pulsão. São os objetos *a* como objetos da pulsão os que permitem ao sujeito encontrar, neles, o equivalente daquilo que ele é como sujeito, ou como diz Lacan, dar voltas²⁴⁷ nesses objetos pulsionais “(...) para neles resgatar, para restaurar em si sua perda original, que se empenha a atividade que nele denominamos de pulsão (Trieb)”.²⁴⁸ Assim, na medida em que articula o objeto da pulsão, a *separação* vem a dar conta, neste esquema, do fechamento do inconsciente.

Assim como Lacan situava no fechamento do inconsciente o fenômeno transferencial, situará agora na operação da separação este mesmo fenômeno transferencial.²⁴⁹ Sigamos, para articular a operação de separação e a transferência, o argumento que Lacan nos dá, sobre este tema, no seu escrito *Posição do inconsciente*. Neste escrito, Lacan nos diz que a separação “é uma

²⁴⁷ Este “dar voltas nos objetos pulsionais” refere-se ao percurso de ida e volta que faz a pulsão encontrando, nesta circuito, a sua satisfação.

²⁴⁸ J. Lacan, op. cit., p. 863.

²⁴⁹ O escrito de Lacan **Posição do inconsciente**, que formaliza as operações de causação do sujeito (alienação e separação), as quais Lacan apresenta um tempo depois, em seu Seminário XI, foi redigido no mês de março de 1964, ou seja, este escrito corresponde às aulas VIII e IX de seu Seminário XI. Nesta duas aulas do Seminário XI, Lacan ainda não tinha teorizado a transferência como *sujeito suposto saber*. Esta definição lacaniana da transferência apenas terá lugar na aula XVIII de seu Seminário XI. Por esta razão, a transferência só será situada na operação de separação como um fenômeno libidinal (a posta em ato da realidade sexual do inconsciente). Agora bem, uma vez que Lacan dispõe do conceito de *sujeito suposto saber*, a transferência também poderá ser situada, como *sujeito suposto saber*, na operação de alienação. Mais ainda: o *sujeito suposto saber* implica a abertura do inconsciente, porque ele é efeito da operação de alienação. Pensemos que a operação de alienação se estabelece a partir de um significante enigmático que representa o sujeito, e ao constituir, por este motivo, um suposto lugar-Outro da resposta, determina a razão estrutural do *sujeito suposto saber*. Porém, assim como a transferência, como relação libidinal com o analista, é da ordem do fenomênico, o sujeito suposto saber, por ser deduzido a partir da estrutura da linguagem ou, em outros termos, por ser definido a partir da operação da alienação, transfenomênico. Por isto dirá J.-A. Miller que “Si Lacan insiste autant sur la fonction du sujet supposé savoir comme pivot du transfert, eh bien c’est contre ce qu’il dit lui-même avant. S’il insiste, c’est pour situer le transfert du côté de l’aliénation aussi bien (...) Lacan a toujours traité le transfert comme une interruption de la relation symbolique. C’est déjà présent dans son premier schéma en Z où le transfert correspond à un point mort, et c’est ce qu’on retrouve encore dans ce schématisation quand le transfert est de façon univoque situé au niveau de la séparation d’avec le signifiant. C’est là surtout le capital que constitue l’avancée du sujet supposé savoir de Lacan qui est d’admettre que le transfert puisse aussi bien qualifier l’aliénation, c’est-à-dire le rapport au signifiant. C’est ce qui conduit Lacan par la suite à considérer que le transfert se motive suffisamment de la primarité signifiante du trait unaire. C’est tout à fait énorme, car c’est une phrase qui étend le terme du transfert, qui n’est plus seulement qualifié dans as fonction d’interruption du symbolique mais au contraire comme le support même de cette relation signifiante en analyse” (J.-A. Miller. 1-2-3-4. Curso inédito. Paris, 1984-85. Aula de 15 abr 1985. p. 459).

operação cujo desenho fundamental vai ser reencontrado na técnica”.²⁵⁰ Adverte que a configuração da separação é encontrada na técnica porque o analista interpreta, ou seja, introduz uma escanção no discurso do paciente. Porém, a intervenção do analista, ou seja, a interpretação que ele opera, tem duas faces, como o Deus Jano.²⁵¹ Uma face é a semântica, na medida em que a interpretação, em Lacan, por ser oracular e enigmática, faz ressoar no paciente a pergunta “Que me quer dizer o analista com isto?”. Uma outra face é aquela introduzida pelo enigma da interpretação, o qual introduz a pergunta pelo desejo do Outro. Esta pergunta faz ressoar, no paciente, a pergunta pelo desejo do (Outro) analista, “Que quer ele com isto?”. É justamente porque a interpretação introduz, para além do enigma no plano semântico, o desejo do analista, ou seja, uma falta no Outro, que o analisando pode incluir aí, no desejo do (Outro) analista, com a operação de separação, o seu ser de gozo. A introdução do seu ser, o objeto *a* como objeto da pulsão, é a mola do que chamamos, com Lacan, transferência como fenômeno libidinal.

A espera do advento desse ser em sua relação com o que designamos como o desejo do analista, no que ele tem de despercebido, pelo menos até hoje, por sua própria posição, é essa a última e verdadeira mola do que constitui a transferência.²⁵²

Começamos a desenvolver a operação da separação a partir da superposição de duas faltas, a do sujeito e a do Outro. Depois, situamos, sem nenhum argumento que o defina, o objeto *a*, como objeto da pulsão, neste ponto

²⁵⁰ J. Lacan, op. cit., p. 858.

²⁵¹ Lembremos que o Deus Jano, dentro das divindades Romanas, se apresenta como o porteiro do céu. “Era ele que abria o ano, e o seu primeiro mês até hoje o relembra. Como divindade guardião das portas, era geralmente apresentado com duas cabeças, pois todas as portas se voltam para os dois lados. Seus templos em Roma eram numerosos. Em tempo de guerra, suas portas principais permaneciam abertas. Em tempos de paz, eram fechadas. Só foram fechadas, porém, uma vez no reinado de Numa e outra no reinado de Augusto” (Thomas Bulfinch, op. cit., p. 17).

²⁵² J. Lacan, op. cit., p. 858.

de superposição. Mas é interessante ressaltar que Lacan articula o objeto da pulsão, como objeto *a*, através da introdução de um mito moderno que ele mesmo cria. Este mito criado por Lacan vem substituir o *mito do Andrógino* que Platão põe, em *O Banquete*, na boca de Aristófanes. Este mito platônico diz-nos que antigamente a humanidade estava formada pelos *Andróginos*, indivíduos que possuíam duas cabeças, dois sexos, quatro braços e quatro pernas, além de uma grande arrogância que os levou a confrontar-se com os deuses. Estes não suportam tal arrogância, e Zeus decide infligir-lhes um castigo, cortando-os em dois. Por isto, a condição humana supõe uma perda constitutiva e originária, que o amor busca reparar.

(...) recordemos, escreve Lacan, seu primitivo animal de dois dorsos em que se soldam metades tão firmemente unidas quanto as duas esferas de Magdeburgo, as quais, separadas num segundo tempo por uma intervenção cirúrgica do ciúme de Zeus, representam esses seres famintos de um intangível complemento, em que nos transformamos no amor.²⁵³

Evidentemente, como nos diz Miller, o mito que apresenta Aristófanes no Banquete

Es un mito que finalmente dice: vuestra completud es aparente, de hecho cada uno de vosotros en la medida que sois, sois lo que sois por haber perdido algo.

Su seducción resulta a la vez de evocar esa falta casi primera y, al mesmo tiempo, de responder a la pregunta: *que es lo que me falta?* por – *el Otro sexo*. La respuesta de Aristófanes es que el complemento es el Otro sexo.

²⁵³ Idem, p. 859.

Assim como o complemento fundamental do ser humano, no mito que conta Aristófanes no Banquete, é o *Outro sexo*, Lacan, em seu mito, situa como complemento perdido um ser que não é individual, e por isto não pode ser individualizado como *Outro sexo*, já que se trata, neste complemento, das membranas das quais se desprende o feto ao nascer.

Consideremos esse ovo no ventre vivíparo em que ele não precisa de concha e lembremos que, toda vez que se rompem suas membranas, é uma parte do ovo que é ferida, pois as membranas são, do ovo fecundado, tão filhas quanto o ser vivo que vem à luz por sua perfuração. Donde resulta que, na secção do cordão, o que o recém-nascido perde não é, como pensam os analistas, sua mãe, mas seu complemento anatômico. Aquilo que as parteiras chamam secundinas.²⁵⁴

Mas o mito que propõe Lacan não se limita a falarmos da ruptura das membranas, mas também nos leva a imaginar “que, toda vez que se rompem as membranas, pela mesma saída escapa um fantasma, o de uma forma infinitamente mais primária da vida”.²⁵⁵ Lacan dirá que este fantasma (que levará um primeiro nome de Homelete porque, como nos diz Lacan, ao quebrar o ovo se faz o Homem, mas faz-se também a Homelete) se desloca “qual a ameba, ultra-achatada a passar sob as portas, onisciente por ser conduzida pelo puro instinto de vida, imortal por ser cissípara”.²⁵⁶ Então, uma vez que é definido este fantasma e batizado com o nome de Homelete, Lacan nos proporá trocar este nome “pelo nome mais decente de *lamela*”.²⁵⁷ Dirá que “essa imagem e esse mito parecem-nos muito apropriados tanto para representar quanto para instaurar

²⁵⁴ Idem, *ibidem*.

²⁵⁵ Idem, *ibidem*.

²⁵⁶ Idem, *ibidem*.

²⁵⁷ Idem, p. 860.

aquilo a que chamamos libido”.²⁵⁸ É importante ressaltar que esta introdução da *libido*, no mito que Lacan cria, como *objeto perdido*, define esta libido a partir de uma perda independente do significante, uma perda que se apresenta como natural posto que, como diz Lacan, “nossa lamela representa aqui a parte do ser vivo que se perde no que ele se produz pelas vias do sexo”.²⁵⁹

Porém, esta falta natural que introduz a reprodução sexuada é uma falta diferente daquela que encontramos no sujeito barrado como efeito da cadeia significante. E mais, esta libido que é efeito de uma perda natural e “vincula o sujeito a um objeto perdido que não tem rosto” será a matriz dos quatro objetos fundamentais da psicanálise – o seio, o excremento, o olhar e a voz. Isto significa que as quatro modalidades dos objetos *a*, como objetos da pulsão, vêm a dar corpo à operação de separação, por serem os representantes da sexualidade no inconsciente.

Não há outra via em que se manifeste no sujeito a incidência da sexualidade. A pulsão, como representante da sexualidade no inconsciente, nunca é senão pulsão parcial. É nisso que está a carência essencial, isto é, daquilo que pudesse representar no sujeito o modo, em seu ser, do que nele é macho ou fêmea.²⁶⁰

Devemos sublinhar que, a nível das pulsões parciais, não há homem e mulher, e portanto não há relação inscrita entre o homem e a mulher. “A relação homem/mulher toma forma no discurso, no laço social, no campo da cultura que propõe modos de parceria”.²⁶¹ Por isto “devem instaurar-se a ordem e as normas que dizem ao sujeito o que ele deve fazer como homem ou mulher”.²⁶²

²⁵⁸ Idem, p. 861.

²⁵⁹ Idem, *ibidem*.

²⁶⁰ Idem, p. 863.

²⁶¹ J-A Miller. **O sintoma como aparelho**. s/tr. In: O sintoma charlatão. Textos reunidos pela Fundação do Campo Freudiano. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 15.

²⁶² J. Lacan, op. cit., p. 864.

Embora seja correto dizer que ao nível das pulsões parciais não há homem e mulher, também não é menos certo que a libido, por constituir-se como objeto perdido, nesta concepção que propõe Lacan, exige à pulsão o movimento de busca desse objeto no campo do Outro.

O objeto pequeno *a* pode ser visto, no esquema, como algo no Outro transportado pela trajetória pulsional ao campo do sujeito. Por que dizemos que a pulsão busca o objeto no Outro? Para designar que o objeto perdido, freudiano, foi separado do espaço potencial do sujeito.

É uma concepção a localizar, uma vez que, ao se pensar no objeto oral, seio, pode-se concluir que ele pertence desde a sua origem ao corpo materno, ao Outro, e não ao sujeito. Lacan objeta: é certo que o seio faz parte do corpo da mãe e portanto lhe pertence, mas o que interessa à psicanálise é o seio do desmame, o seio a ser perdido pela criança, que assim lhe pertencia.²⁶³

Então, o objeto *a* como objeto perdido nas quatro modalidades – peito, fezes, olhar, voz – vem a dar corpo, na operação de separação, ao sujeito mortificado pela estrutura da linguagem. Dizer que a linguagem mortifica o vivente não significa dizer que aniquila toda possibilidade de gozo. Ainda que, desde Freud, o corpo seja apresentado como um deserto de gozo, não deixa por isto de ter certos oásis, as zonas erógenas, que se articulam com os objetos *a* que, como vimos, são restos de vida, substâncias de gozo, separados do corpo e articulados com o campo do Outro. Desta maneira, o movimento pulsional e a sua satisfação não seriam senão a tentativa de recuperar estes objetos perdidos. Nesta busca, a pulsão delinea o seu percurso, e satisfaz-se no seu próprio fracasso, já que os objetos se encontram irremediavelmente perdidos.

²⁶³ J-A Miller, op. cit., pp. 25-6.

Portanto, no quarto paradigma o gozo responde à alienação significativa do sujeito a partir da operação de separação, mas fá-lo porque o gozo maciço de *das Ding*, nesta perspectiva, se encontra tanto fragmentado como articulado à ordem simbólica. Mais: podemos dizer que o gozo, o objeto pequeno *a*, neste quarto paradigma, “tem aqui, ao mesmo tempo, a estrutura elementar do significante, e é substancial, enquanto que o significante é material e não substancial. Há uma matéria significativa, mas há uma substância de gozo”. É evidente que, nesta perspectiva, o *gozo como substância* é diferente do *significante como matéria*, mas a diferença, como o indica J.-A. Miller, é demasiado lábil. O objeto *a*, por ser um elemento, tem a estrutura do significante.

O olhar e a voz na análises dos objetos culturais

Na operação de separação, Lacan articula a pulsão e o seu objeto, mas fá-lo vinculando-a à fantasia. É a fantasia que vela o horror angustiante que, nesta perspectiva, representa a presença do objeto *a*. Porém, a consistência de uma fantasia não é determinada pela sua mera significação, mas pelo fato de que esta vela o objeto *a*.

Então, se por um lado a fantasia introduz um véu que nos defende da presença do objeto *a*, por outro lado o desejo também está coordenado a este véu. Isto se dá na medida que o desejo aponta para o objeto *a* velado pela fantasia. Como diz Lacan em seu Seminário X, que é um antecedente deste paradigma,

El origen, la estructura de la función del deseo como tal es, en una forma que debe precisarse cada vez, este objeto central, *a*, en tanto que está no solo separado sino

además elidido, siempre en otra parte, que allí donde el deseo lo soporta y sin embargo en profunda relación con él.

Assim como este véu pode vacilar, o desejo que se coordena a ele, e que sempre é desejo do Outro, nesta vacilação pode encontrar a sua causa. É justamente esta causa, quando se desvela, a que introduz horror angustiante. Não esqueçamos que Lacan, no seu Seminário X, introduz a angústia a partir da relação essencial que se estabelece com o *desejo do Outro*.²⁶⁴ Mas Lacan não deixa de indicar que esta relação essencial com o *desejo do Outro* é a que determina a presença angustiante do objeto *a*. Ou seja, a angústia, na medida que faz vacilar a fantasia, reduz o sujeito a ser um mero objeto do *desejo do Outro*.

Seguiremos o objeto *a* nesta dupla dimensão: por um lado a da sua elisão, quando o desejo se coordena à fantasia, e por outro a da sua presença horrorosa, na vacilação da fantasia. Mas só teremos em conta as suas modalidades de *olhar* e *voz*, tal como são propostas por Lacan, neste quarto paradigma do gozo. Julgo

²⁶⁴ Lacan esclarece, no Seminário X, que ante a ambivalência que introduz o genitivo, no desejo do Outro, posto que tanto pode ser subjetivo: desejo *pelo* Outro quando objetivo: desejo *no* Outro, ante esta ambivalência então, a angústia deve ser pensada como uma relação essencial ante o *desejo no Outro*. E Lacan nos dirá, no Seminário X, que o neurótico não retrocede diante da sua própria falta (*desejo pelo Outro*) porque no horizonte desta falta constitui, na sua fantasia, um Outro completo que tem o que lhe falta. O neurótico retrocede ante o *desejo no Outro* porque este desejo, na sua radicalidade, o situa como objeto *a* do desejo do Outro. É esta versão do *desejo do Outro*, na sua relação essencial, que o angustia e o leva a responder com a sua fantasia. Ou seja, a fantasia, nesta perspectiva, é uma defesa ante o *desejo do Outro*. Na primeira aula de seu Seminário X, Lacan introduz um apólogo. Neste apólogo, imagina-se com uma máscara, mas ele não sabe de que máscara se trata. Supõe então que está ante uma gigante louva-a-deus (escrevo no feminino pela razão que se segue). A louva-a-deus, esclarece Lacan, tem duas particularidades, a de matar o macho depois da cópula e a de ter olhos que, diferentemente dos olhos humanos, não são um espelho: neles não podemos refletir-nos. Mais ainda, a esta louva-a-Deus Lacan, em seu apólogo, lhe suporá um desejo. Mas um desejo que o situa, a ele próprio, como objeto deste desejo. Lacan nos dirá que, esta relação com o desejo do Outro, exemplificado na louva-a-Deus, não é da ordem do medo, senão da angústia. Esta relação essencial com o desejo do Outro introduz angústia porque o sujeito passa a ser um mero objeto deste desejo. Mas um objeto, e por isto introduz angústia, que tem a radicalidade de apresentar-se como um resto sem nenhum tipo de significação. Lacan não sabe, em seu apólogo, quem ele é para a louva-a-Deus que o deseja, posto que não sabe que máscara tem. Mas tampouco poderia tentar sabê-lo nos olhos da louva a Deus gigante, posto que estes não espelham nada. O interesse pelo (voltando então ao gênero usual em Português) louva-a-Deus lhe vem dos estudos que havia realizado Caillois sobre este inseto.

que estudar esta dupla modalidade do objeto *a*, como *voz* e *olhar*, pode abrir novas perspectiva que venham iluminar as análises dos *objetos culturais*.

Para introduzir alguns análises de objetos culturais, começaremos a localizar a pulsão e o desejo na ordem escópica, o que nos leva a estabelecer, seguindo a Lacan, uma esquizo entre o *olho* e o *olhar*, ou seja, entre o mundo da representação, das nossas percepções, imagens e desejos, e um mais-além, registro de um olhar cego, resto de gozo escópico cedido ao campo do Outro, que o universo das representações do mundo vem a velar. Podemos dizer, também, que a representação do mundo, o que entendemos como a nossa realidade, é fantasmática, na medida em que se reduz a uma articulação entre simbólico e imaginário que só se mantém como tal se o olhar como objeto *a*, quer dizer, como o objeto perdido, no plano escópico se encontre velado; se isto fracassa e o olhar, no seu estatuto real, emerge, o nosso mundo sucumbe à irre realidade, de onde advêm horror e angústia.

Mas este par – velamento/presença - deve ser relativizado. Se pensamos no objeto *a* (olhar) como causa do desejo, isto é, como o que dá consistência libidinal às imagens que velam e cativam o desejo, podemos dizer que este objeto velado pela imagem se transluz, que de algum modo “pode ser representado, e podemos ver como isso se pode realizar. Por exemplo, um raio de luz – um brilho nos olhos de alguém, uma jóia que cintila – pode representar um olhar que não está em nós”²⁶⁵ e que se apresenta como uma condição absoluta do desejo.

Também é necessário destacar que Roland Barthes, em seu estudo sobre a fotografia *A câmara clara*, na perspectiva aberta por Lacan, no Seminário XI, da esquizo do *olho* e o *olhar*, oferecerá dois elementos para pensar esta dimensão escópica na análise das fotos:

²⁶⁵ Quinet, A. **O Olhar como um objeto**. In: Feldstein, R. Fink B. E Jaanus, M. (org), *Paralel o seminário XI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 160.

1. O *studium*, que implica tudo o que a fotografia ensina, a partir da cultura do seu espectador, sobre o seu referente. Como diz Barthes,

É pelo *studium* que me interesso por muitas fotografias, quer que as reciba como testemunho político, quer que as aprecie como bons quadros históricos: pois é culturalmente que participo das figuras, das caras, dos gestos, dos cenários, das ações.²⁶⁶

2. O *punctum*, que vem a fazer mancha na imagem. “Dessa vez, não sou eu que vou buscá-lo, é ele que parte da cena como uma flecha, e me vem trespassar (...). O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me punge (mas também me mortifica, me fere)”²⁶⁷

Partindo destes dois termos - *studium* e *punctum* -, que ordenam a leitura que Barthes faz das fotos, ele distinguirá dois tipos de fotografias: uma prudente, unária, que tem um caráter verossímil, total e homeostático, instruindo-me sobre a natureza do seu referente, e onde não há “nenhum *punctum*: agradam-me ou me desagradam sem me pungir: estão investidas somente do *studium*”;²⁶⁸ e outras fotografias que, por se centrarem no *punctum*, dão lugar ao detalhe, ao desarranjo e em certo sentido desdobram as imagens, onde “o *punctum* é uma espécie de extra-campo sutil, como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que ela dá a ver”.²⁶⁹

Este segundo tipo de fotografia, que não está centrada na representação porque “o *punctum* lança o desejo para além daquilo que ele dá a ver”, pode adquirir para nós uma nova significação, pois a partir de Lacan o desejo está conectado com um elemento mais além da imagem que o *punctum* deixa transluzir – e que chamamos de objeto *a*-olhar. Da mesma maneira, quando Barthes nos

²⁶⁶ R. Barthes. *A câmara clara*. R. J.: Nova Fronteira, 1984. p. 45.

²⁶⁷ Idem, p. 46.

²⁶⁸ Idem, p. 47.

diz: “Um dia, há muito tempo, dei com uma fotografia do último irmão de Napoleão, Jerônimo (1852). Disse-me então, com um espanto que jamais pude reduzir: ‘Vejo os olhos que virão a ser olhos de imperador’ ” temos, portanto, que os olhos vistos na foto introduzem um *plus*, o real de um *olhar* cego que quebra a homeostase da imagem e causa “o espanto que jamais pude reduzir”.

Lacan, antes de Barthes, no Seminário XI – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* – analisando um quadro do pintor holandês Hans Holbeim, *Os embaixadores*, realizado em 1533 e aqui inserido em anexo, nos mostra, de modo exemplar, como este quadro articula o campo da visão, da representação, do narcisismo, ao pôr na tela todo o ideal de uma época, o que Barthes em seu estudo sobre a fotografia chamava *studium* de uma foto, a sua cara referencial e homeostática. Lacan também situará, neste quadro, a dimensão da pulsão escópica, a presentificação do objeto *a* (olhar) a partir de um elemento da tela que, ao modo do *punctum* de Barthes, cativa o desejo mas que observado de certo ângulo faz aparecer o horror que o *punctum* apenas deixava transluzir.

O *studium* do quadro encontra-se na figura dos embaixadores, pintados, como diz Lacan, “duros dentro de seus ornamentos de ostentação. Entre eles, toda uma série de símbolos das *vanitas*”²⁶⁹. O *punctum* emerge num objeto estranho, misterioso, situado na base do quadro, flutuando na forma de um pão enigmático que nos cativa, como diz Lacan: “Agora, o que é então, diante dessa ostentação de domínio de aparência em suas formas mais fascinantes, o que é então esse objeto aqui voando, aqui inclinado?”²⁷¹

Este objeto estranho, enigmático só consegue situar um ponto de interrogação na tela ao suscitar o desejo do espectador. Porém, o espectador é

²⁶⁹ Idem, p. 89.

²⁷⁰ J. Lacan. *O Seminário – Livro XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. R. J.: Jorge Zahar, 1988, p. 87.

²⁷¹ Idem, *ibidem*.

levado a perguntar-se pelo sentido do enigmático pão que está na tela do quadro. É justamente esta pergunta o elemento que defende o espectador do horror que a tela transluz com este pão; a falta de sentido, que introduz este enigma, deixa os espectadores insatisfeitos mas tranquilos. Então, cansados de suas interpretações, decidem sair “da sala onde sem dúvida [o quadro] os cativou por um longo tempo” Eis senão quando, “virando-se ao sair, vocês percebem naquela forma o quê? – um crânio de caveira”.²⁷² A transformação inesperada deste pão enigmático em um crânio de caveira, possibilitada pela técnica da *anamorfose*, introduz um instante de horror, um pequeno Unheimlich ao observador não precavido com esta transformação. Na realidade, a presença do objeto *olhar* não é a caveira, mas o instante em que a imagem se quebra, irrealizando, por isto, a realidade representada no quadro. Evidentemente, quando o espectador, pouco depois, consegue dar a esse ponto de fratura o significado de uma caveira, o horror se dissipa, o objeto *olhar* volta a ser velado, e a homeostase da tela é restabelecida.

Nesta mesma perspectiva, Slavoj Žižek, no seu trabalho *A lâmina de David Lynch*, nos mostra, operando nos filmes deste cineasta e no estilo da arte pós-moderna, a esquizo do *olho* e o *olhar*. Esta esquizo será situada, por Žižek, na fratura do campo da representação, a qual introduz a presença do objeto *olhar* neste campo, porque

(...) toda a ontologia de Lynch se baseia na discordância de contraste entre a realidade, observada de uma distância segura, e a absoluta proximidade do real. O seu procedimento elementar consiste em adiantar-se, de uma tomada instaladora da realidade até a uma proximidade perturbadora que torna visível a substância repugnante do prazer. (...) Basta lembrar a sequência da abertura de *Veludo azul*. Depois das tomadas que condensam a idílica cidadezinha norte-americana e o enfarte do pai ao

²⁷² Idem, *ibidem*.

regar o gramado, a câmara se aproxima da superfície da grama e mostra a vida em explosão, os insetos e bezouros que se arrastam, seu zumbido e o devoramento das folhas (...). Aí reside a característica fundamental do hiper-realismo pós-moderno: o próprio excesso de proximidade da realidade acarreta a “a perda da realidade”. Detalhes sinistros se destacam, perturbando o efeito pacificador do quadro geral.²⁷³

É importante ressaltar, na interpretação proposta por Žižek, que na arte pós-moderna e nos filmes de Lynch, como expressão desta arte, os efeitos de horror não são produzidos pela quebra do campo da representação a partir de um elemento heterogêneo (o enigmático pão transformado em caveira) senão pela própria exacerbação deste campo. É o hiper-realismo o que horroriza, na pós-modernidade, e quebra o campo da representação.

Esta nova perspectiva que introduz o horror a partir do hiper-realismo, da exacerbação do homogêneo, é encontrada também, pelo psicanalista Jorge Alemán, nas propagandas da Benetton, que introduzem algo que, para ele, muda a essência do discurso publicitário, porque

El paradigma mismo de la publicidad ha sido, tradicionalmente, suscitar siempre la identificación al ideal en componenda con el objeto de goce, propiciar el deseo de dormir y consolidar, en definitiva, el fantasma. Benetton se propone, sugestivamente, como una antinomia de ese paradigma. Lo que hace emerger a través de esas imágenes nos permite captar en principio que ni la belleza ni el bien se disponen como barrera alguna. Así, aunque sepamos que el acontecimiento deja de acaecer cuando se vuelve imagen, son muchos los que han subrayado el carácter testimonial de ese tipo de publicidad en la cual el horror se presenta y se pavonea entre nosotros.²⁷⁴

²⁷³ S. Žižek. *A lâmina de David Lynch*. In: op. cit., 1997. pp. 221-2.

²⁷⁴ Jorge Alemán. *Cuestiones antifilosóficas en J. Lacan*. Buenos Aires: Atuel. 1993. pp. 47-8.

Também é interessante lembrar um modo bastante particular de borrar o campo da representação que foi introduzido por algumas correntes da arte abstrata. Nestas correntes, apesar do nome dado às obras, estas não podem dissimular que barram, castram toda significação. Nelas, o *punctum*, a mancha estão absolutamente exacerbados, presentificando, deste modo, um *olhar* cego que se transluz nas cores da tela. Como diz J.-A. Miller,

Au fond, je vois dans cette tentative, qui est aujourd'hui en decrue, qui appartient déjà au passé, comme une mise-en-scène du rapport antinomique entre le signifiant et l'objet petit a, et qui témoigne de ce que la jouissance visuelle ne se réduit pas à la signification, qu'elle échappe au signifiant et à ses effets de signifié.²⁷⁵

Devemos destacar neste aproximação ao objeto *a* (olhar), para contrapô-la à leitura de Lacan, o interesse do escritor Joger Luis Borges pelo Taoísmo. Ele nos diz, em seu livro com Alicia Jurado, que “(...) el taoísmo enseña, como el budismo, la irrealidad del universo”.²⁷⁶ É justamente esta irrealidade que fascina o escritor argentino, sobretudo quando é apresentada pelo Mestre Chuang-Tsé na sua famosa parábola. Nesta parábola, o Mestre taoísta apresenta um sonho onde ele é uma borboleta mas, ao despertar, não sabe se era um homem que houvesse sonhado com uma borboleta ou uma borboleta que agora sonhava ser um homem. Esta dúvida de Chuang-Tsé, ao não saber se é ele próprio ou a borboleta que sonha ser ele, não apenas parece constituir a matriz das ficções borgeanas, como também abre a possibilidade de que toda realidade não seja mais que um sonho sonhado por outro que, por sua vez, é sonhado por outro, numa recorrência infinita. Mas esta leitura do sonho de Chuang-Tsé por Borges responde a toda uma tradição da qual Lacan, em seu Seminário XI, quer tomar

²⁷⁵ J-A Miller. *Silet*. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 12 jul 1995. p. 280.

distância. Para manter diferenças com esta leitura, Lacan nos dirá que “quando Chuang-Tsé esta acordado, pode-se perguntar se não é a borboleta que está sonhando que é Chuang-Tsé”.²⁷⁷ Ou seja que a pergunta que reverbera em Chuang-Tsé ao acordar-se do sonho é pela sua identidade: quem sou? Sou Chang-Tsé que sonho com a borboleta ou é a borboleta que sonha ser Chuang-Tsé? Esta pergunta marca um vacilação da identidade em relação à ordem simbólica. É Chuang-Tsé, como *sujeito do significante*, que vacila quanto à sua identidade, posto que o significante Chuang-Tsé, que o representa como sujeito, não é o significante do sujeito. É justamente esta distância entre o sujeito e o *significante que o representa* que, como nos diz Lacan, “(...)prova que Chuang-Tsé não é louco, pois ele não se toma por absolutamente idêntico a Chuang-Tsé”.²⁷⁸ No entanto, Lacan nos esclarece que isto só sucede a nível do sujeito barrado, efeito do significante. É este o sujeito que não conquista a certeza da sua identidade, nem com a identificação, nem com o nome próprio, o que introduz “irrealidade no universo”; e esta *irrealidade* a encontramos presente tanto na pergunta de Chuang-Tsé quanto no fascínio de Borges pela possibilidade de reflexo infinito da própria imagem nos espelhos.

Não obstante, Lacan situa outro nível no próprio sonho de Chuang-Tsé, que a tradição não toma em conta, onde a deriva é freada pela presença de um real escópico, ser de gozo que define a própria identidade. Chuang-Tsé, que era borboleta no seu sonho, não se perguntava se era borboleta, não estabelece nenhuma distância em relação à borboleta, posto que o seu ser, como objeto *a* (olhar), era essa borboleta “que se pinta com as suas próprias cores”.²⁷⁹ Por isto, quando é borboleta no sonho, quando é objeto *a* (olhar) “(...) ele não é borboleta

²⁷⁶ Jorge. L. Borges – Alicia Jurado. **Qué es el Budismo**. Buenos Aires: Emecé, 1991. p. 119/20

²⁷⁷ J. Lacan, op. cit., p. 77.

²⁷⁸ Idem, ibidem.

²⁷⁹ Idem, ibidem.

para ninguém”.²⁸⁰ Assumir o seu ser no sonho comporta, para Chuang-Tsé *borboleta*, a inexistência do Outro. Mas quando acorda “(...) é Chuang-Tsé para os outros”²⁸¹ e por isto “está preso na rede deles”²⁸², ou seja, na rede do Outro do significante e na incerteza que se desprende desta rede. Então, para Lacan, ainda que a *indeterminação do sujeito* do significante não permita, como diz Descartes, na primeira de suas *Meditações metafísicas*, encontrar “indícios certos para distinguir o sonho da vigília”, por outro lado o objeto *a*, como *ser de gozo* escópico no exemplo de Chuang-Tsé, introduz a âncora da *certeza*, detendo um deslizamento que de outro modo seria infinito.

O *olhar*, como objeto *a* da pulsão escópica, não corresponde ao registro do olho, posto que não é o olho como órgão da vista. O *olhar* em Lacan, como *objeto perdido*, é o gozo que se separa do órgão para se situar no campo do Outro e permitir a entrada de toda a dimensão libidinal que se estabelece na ordem escópica. Da mesma maneira, a voz como objeto *a* da pulsão invocante, não tem nada a ver com o som.

Assim como o olhar emerge quando se quebra o equilíbrio da representação, porque se introduz o horror de um olhar cego no campo do Outro, da mesma maneira

Hay voz por el hecho que el significante gira en torno del objeto indecible. Y la voz como tal emerge cada vez que el significante se quiebra, para alcanzar este objeto en el horror. (...)

Por lo tanto, no utilizamos la voz; ella vive en el lenguaje, lo habita. Basta con decir que, para que emerja, debe surgir la amenaza de que aparezca lo que no puede decirse. Si hablamos tanto, si realizamos nuestros coloquios, charlamos, cantamos y

²⁸⁰ Idem, ibidem.

²⁸¹ Idem, ibidem.

²⁸² Idem, ibidem.

escuchamos a los cantantes, hacemos música y la escuchamos, la tesis de Lacan es que lo hacemos para hacer callar lo que merece llamarse la voz como objeto pequeño *a*.²⁸³

Então a voz²⁸⁴ se apresenta em Lacan, neste paradigma, como um objeto parcial, resto de gozo *a*-fônico que sobrevive à mortificação significante. É justamente por pensar a voz como um resto que Lacan poderá sustentar uma teoria do grito diferente daquela apresentada no segundo paradigma. No segundo

²⁸³ J-A Miller. **J. Lacan y la voz**. In: *La voz*. Colección orientación lacaniana. Buenos Aires: EOL, 1997. pp. 20-1.

²⁸⁴ Slavoj Žižek, no texto *La voz en la diferencia sexual*, faz uma analogia, muito interessante, entre a voz, em Lacan, e a *escritura*, em Derrida. Para isto nos dirá que “La historia de la música puede leerse como una suerte de contraposición con la historia derridiana de la metafísica occidental en tanto que la voz suplanta allí a la escritura. En efecto, no cesamos de encontrar en ella una voz que amenaza el orden establecido y que, por esta razón, debe ser mantenida bajo control, subordinada a la articulación racional de la palabra dicha y escrita. Para designar el peligro que se esconde allí, Lacan ha forjado el neologismo de “jouï-sens” [gozamiento o sentido gozado] – ese momento en que la voz se vuelve *amok*, rompe las amarras de la significación para precipitarse en el consumo del goce de sí. Las dos ocurrencias ejemplares de ese eclipse de la significación en el goce de sí son el apogeo del aria (femenina) en la ópera y la experiencia mística. La tentativa de dominar y de regular este exceso va desde la China antigua, donde el Emperador mismo legislaba en materia de música, hasta el miedo que ha provocado Elvis Presley, tanto en la mayoría conservadora moral de los Estados Unidos como en los puros y duros del comunismo en la Unión Soviética. En la República, Platón no tolera la música más que a condición de que esté estrictamente subordinada al orden del discurso. En efecto, la música se sitúa en el punto de entrecruzamiento entre naturaleza y cultura; ella se apodera de nosotros como si estuviera “en lo real”, mucho más directamente que la significación de las palabras. Por esta razón es utilizada como la más potente de las armas en la educación y la disciplina si bien, a partir del momento en que ella se pierde para entrar en el círculo vicioso del goce, puede socavar los fundamentos mismos no sólo del Estado sino del orden social en tanto tal. En la Edad Media la Iglesia se encontró confrontada con el mismo dilema: es sorprendente ver la cantidad de energía y de atención que las más altas autoridades eclesiásticas (los papas) han desplegado para tratar la cuestión aparentemente fútil de la regulación de la música (el problema de la polifonía, del “triton del diablo”, etc.). La figura que personifica la actitud ambigua del poder hacia los excesos de la voz es, por supuesto, la de Hildegard Von Bingen, quien ha situado el goce místico en la música y se encontró entonces siempre en el límite de la excomunión, aunque haya formado parte de las más altas esferas de la jerarquía del poder, que haya sido consejero del Emperador, etc. La misma matriz obra aún en la Revolución francesa, cuyos ideólogos se esforzaron por poner la diferencia sexual “normal” bajo la égide de la palabra masculina, yendo de ese modo al encuentro de la indulgencia aristocrática decadente para los conciertos de castrados. Uno de los últimos episodios de esta batalla interminable es la famosa campaña soviética – que se hizo por instigación de Stalin mismo –, contra la *Katarina Izmajlova* de Shostakovich: de manera más bien curiosa, se le reprocha esencialmente a esta ópera ser una masa de gritos inarticulados. El problema, entonces, es siempre el mismo: cómo impedir a la voz deslizarse en un goce consumista de sí que “feminiza” al mundo masculino de lo seriamente importante? La voz funciona aquí como un “suplemento” en el sentido derridiano del término: se intenta restringirla, regularla, subordinarla al mundo articulado, pero en ningún caso se puede prescindir de ella, ya que dosis justa de voz es vital para ejercer el poder (que alcance con recordar aquí el rol de los cantos militares patrióticos en la construcción de una comunidad totalitaria, o, lo que es de una obscenidad aún más flagrante, el *marching chant* hipnotizante del cuerpo de los *marines* americanos – su ritmo cretinizante y su contenido insensato y sádico no son acaso el ejemplo mismo del goce consumista de sí al servicio del poder?)” (S. Žižek, in: op. cit., 1997. p. 47-9).

paradigma, o *grito* ficava perdido pela mortificação que o vivo sofria ao ser capturado pela estrutura da linguagem. Neste quarto paradigma, a mortificação não é absoluta: fica um resto, ou seja, a *voz* como objeto *a* da pulsão invocante.

No seu seminário sobre *A angústia*, Lacan propõe o quadro *O grito*, de Edvard Munch, como uma ilustração da voz como objeto *a*. Podemos dizer que é o próprio pintor que autoriza a leitura que Lacan propõe; numa nota escrita em 1892, ao narrar a situação que tinha dado origem a este quadro, diz Munch:

Iba caminando con dos amigos por el paseo – el sol se ponía – el cielo se volvió de pronto rojo – yo me paré – cansado me apoyé en la baranda – sobre la ciudad y el fiordo azul oscuro no veía sino sangre y lenguas de fuego – mis amigos continuavam su marcha y yo seguía detenido en el mesmo lugar temblando de miedo y sentía que un alarido infinito penetraba toda la naturaleza.²⁸⁵

Também Slavoj Žižek, numa leitura lacaneana de *O grito* de Munch e referindo-se ao *Seminário X* de Lacan, nos diz que o traço essencial do quadro

(...) réside dans le fait que le cri n'est pas entendu. Ce qui est ici visé n'est évidemment pas que "la peinture ne parle pas" – il ne fait aucun doute que certains tableaux "résonnent", qu'ils "évoquent des sons", ceux qui, par exemple, représentent des scènes de rue grouillantes de vie, des salles de bal ou la nature sous l'orage – mais qu'il appartient à l'essence même de cette description picturale que le cri que nous y percevons soit muet, que l'angoisse soit trop oppressante pour pouvoir trouver une issue dans l'expression vocale (August Strinberg fait totalement fausse route quand il affirme que pour apprécier comme il convient la peinture de Munch, il faut imaginer la musique qui devrait l'accompagner). Ce mutisme structural est d'abord évoqué dans le tableau lui-même par l'absence des oreilles dans le faciès désespéré de l'homoncule.

²⁸⁵E. Munch. **Nota escrita por Munch.** In: Referencias en la obra de Lacan – Fundación de Campo Freudiano. Buenos Aires, 1993. p. 5.

Comme si ces oreilles, forcloses de la réalité (symbolique) du visage, faisaient retour dans le réel de la tache anamorphotique, dont la forme rappelle une gigantesque oreille... Dans le langage courant, nous dirions que le cri “reste coincé dans la gorge” du petit homme. Et la voix comme objet est précisément ce qui “reste coincé dans la gorge”, ce qui ne peut pas sortir, se libérer et par là, intégrer le domaine de la subjectivité. Ce n’est pas par hasard que Lacan, au livre XI de son *Séminaire*, définit l’objet petit *a* comme l’os qui reste en travers de la gorge du sujet. Si le paradigme du regard comme objet *a* se trouve dans les yeux d’un aveugle, à savoir dans des yeux qui *ne voient pas* (on fait l’expérience du regard comme objet *a* quand notre interlocuteur aveugle, en plein milieu d’une conversation, ôte soudain ses lunettes noires, nous dévoilant la gênante et insondable blancheur de ses yeux), alors le paradigme de la voix comme objet *a* est une voix qui reste silencieuse, c’est-à-dire qu’on *n’entend pas*.²⁸⁶

Lacan, também no *Seminário X*, retoma um texto dos anos vinte escrito pelo psicanalista Theodor Reik. Neste livro,²⁸⁷ Reik se interessa pelo estranho *som* que produz o shofar²⁸⁸ e relaciona este som angustiante com o assassinato do pai primordial em *Totem e tabú*. Este *som* estaria no lugar do último alarido do pai primordial, pai que se desgarrar ante o levantamento dos filhos assassinos. Mas Reik não ficará só com esta análise do pai da horda primordial: estabelecerá relações entre o assassinato deste pai primordial com a história bíblica de Moisés. Desta análise, Lacan nos dirá que

Lo que Reik descubre en ese estudio y que también es aquello de lo que en su época no podía sacar partido alguno, por no saber dónde meter el resultado de su descubrimiento, está en el análisis de los textos bíblicos; no les enumero a todos sino a los que son históricos, quiero decir a los que pretenden vincularse con un

²⁸⁶ S. Zizek. *L'intratable*. Paris: Anthropos, 1993. p. 101-2.

²⁸⁷ Theodor Reik. *Le schofar, Le rituel – psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël, 1991.

²⁸⁸ O *shofar* é um instrumento, feito com um corno, cujo é utilizado pelos judeus no rito noturno do *Yom Kippur* para indicar o fim da jornada de meditação. É importante destacar o caráter de estranho horror que

acontecimento revelador; están en los capítulos 19 y 20 del *Éxodo*, versículo 16 a 19 para el capítulo 19 y el versículo 18 para el capítulo 20. Dice la primera referencia que en ese diálogo atronador entre Moisés y el Señor, enigmáticamente proseguido en una suerte de tumulto, verdadera tormenta de ruidos, se menciona el sonido del shofar; un enigmático trozo de este versículo lo indica igualmente que está severamente prohibido, y no sólo a todo hombre sino a todo ser vivo, acercarse al círculo rodeado por rayos y relámpagos donde tiene lugar ese diálogo. El pueblo podrá subir cuando oiga la voz del shofar.²⁸⁹

Diferentemente de Reik, que, como diz Lacan, em sua época não podia tirar partido algum do seu descobrimento, Lacan contará, para analisar o som do shofar, com o objeto *a* (*voz*). É “a voz de Deus” que, para Lacan, não apenas ressoa no som do shofar como terá, ainda, um valor criacionista, posto que é a causa da emergência dos dez mandamentos.

Reconstruamos a verdade que, para Lacan, se manifesta de modo épico nestas passagens da bíblia. Antes da partida de Moisés para o monte Sinai, o povo se encontra sem grande Outro. A vacilação do Outro da lei precipita-o na angústia, e em seguida - como defesa contra a angústia - na elevação de um fetiche, encarnado no bezerro de ouro. Esta adoração do bezerro de ouro, que está marcada pelo super-eu como imperativo de gozo, vai ser quebrada com o som do shofar. Porém, este som como *voz* de Deus (e Deus, para Lacan, é uma forma de representar o grande Outro), esta *voz* do grande Outro como mugido bestial é a causa da criação ex-nihilo dos dez mandamentos. É a partir do som do shofar, *a-voz* de Deus, que as tábuas da lei são criadas, e com elas Moisés desce para renovar o pacto de Deus com o seu povo. Para isto, é ainda necessário que Moisés destrua o bezerro de ouro, ou seja, recalque o gozo obsceno e feroz em

produz em quem escuta pela primeira vez este som. Justamente por produzir uma descontinuidade, um corte no plano auditivo, Lacan situa o *shofar* como uma materialização do objeto *a* (*voz*).

²⁸⁹ J. Lacan. *Seminário X*. Seminário inédito. Aula de 22 mai 1963.

que caiu o seu povo. É este recalçamento do gozo a introduzir um sujeito falta-em-ser, falta de gozo, um sujeito que consente em ser representado pelo novo significante da lei (os dez mandamentos) e que até aos nossos dias ordena certas regiões do planeta.

A partir do que desenvolvemos, podemos dizer que o quarto paradigma não só fragmenta o gozo maciço de *das Ding* como também o articula à ordem simbólica. Tanto a fragmentação do gozo quanto a sua articulação ao Outro do significante encontram a sua formalização mais elaborada no *Seminário XI*, e no escrito *Posição do inconsciente*. Mas, por mais precisa que seja a formalização apresentada por Lacan, tanto no seminário quanto no escrito correspondente, a elaboração do quarto paradigma não se esgota nestes textos. Há uma série de seminários e um escrito que não só antecederem esta elaboração como também a prefiguram, porque tornam o gozo operatório, formalizam a identificação freudiana e constituem o objeto *a* como resto de gozo.

Lembremos sucintamente estes antecedentes. No *Seminário VIII*, que leva o nome de *A transferência*, Lacan torna o gozo operatório a partir do termo – que encontra em *O banquete* de Platão – de *agalma*²⁹⁰. É o *agalma*, a coisa preciosa que, para Alcibiades, o feio Sócrates, da mesma maneira que o deus grego Sileno, contém no seu interior. Mas com este *agalma*, Lacan também quer ilustrar o *objeto parcial* de Abraham que, por estar na trilha dos objetos perdidos freudianos, é um dos antecedentes do objeto *a* lacaniano. Então, se no *Seminário VIII* começa, com o termo *agalma*, uma fragmentação operatória do gozo maciço da Coisa, no *Seminário IX*, chamado *A identificação*, nos encontraremos com um desenvolvimento dos distintos níveis da identificação freudiana. É o

²⁹⁰ Na Grécia, existiam estatuetas do deus Sileno – companheiro de Dioniso – com aparência muito feia e que se podiam desarmar para encontrar em seu interior pequenos objetos preciosos chamados *agalmatas* (plural de *agalma*). Por isto Alcibiades, no *Banquete* de Platão, crê que Sócrates, feio por fora, é parecido ao Sileno, na medida em que guarda em seu interior uma preciosidade.

desenvolvimento destes níveis por Lacan que o levam a formalizar o *traço unário* (*einzigster Zug*), como identificação simbólica. Então, enquanto o *Seminário IX* estuda a identificação e formaliza o *traço unário*, o *Seminário X*, a partir do estudo da angústia, definirá o objeto *a* como resto de gozo. Porém, a seqüência que estabelecem estes três seminários, como antecedentes do quarto paradigma, não só se encadeia numa lógica implacável senão que cria as bases das operações de causação do sujeito: alienação e separação. Isto torna-se evidente se pensamos que o termo *agalma* torna o gozo maciço da Coisa *operatório*; o *traço unário* assenta as bases da *alienação*, e o objeto *a*, como resto de gozo, permitirá sua articulação na operação de *separação*.

Mas não só estes três seminários constituem o antecedente do quarto paradigma, posto que o escrito *Kant com Sade* também deve ser incluído nesta série. Devemos destacar que este escrito, por um lado, volta a elaborar, nos termos do quarto paradigma, o que Lacan tinha introduzido sobre Sade no *Seminário VII*; e que por outro lado, retoma o comentário acerca de Sade e da sua obra no *Seminários VIII, IX e X*.

Kant com Sade é o escrito no qual Lacan condensa e elabora, nos termos do quarto paradigma, a sua leitura de Sade, no terceiro paradigma, e no qual retoma de uma maneira mais consistente o que Lacan tinha formulado sobre Sade nos *Seminários VIII e IX* (quarto paradigma). Por outro lado, também não é menos certo que o lugar ocupado por Sade no terceiro paradigma começa a debilitar-se. Esta perda da hegemonia que havia sido conquistada por Sade no terceiro paradigma se deve a que, neste quarto paradigma, o gozo não se encontra mais por fora do simbólico-imaginário. Por encontrar-se o gozo, no quarto paradigma, fragmentado e articulado com a estrutura (alienação – separação) a posição transgressiva sadeana, como vontade heróica para entrar na casa de *das Ding* começa a perder sentido. E com esta perda de sentido tem início, em Lacan, um

relevante estudo da fantasia sadeana. É a fantasia de Sade a tornar-se fundamental neste quarto paradigma, ou seja, é o estudo da posição de Sade, em sua fantasia, no lugar do objeto *a*, dividindo os seus parceiros, o elemento que vem a substituir o destacado lugar que tinha, no terceiro paradigma, a transgressão sadeana. Então, para poder justificar o que afirma Lacan acerca de Sade no quarto paradigma, passaremos a comentar o já referido escrito de Lacan.

Kant com Sade²⁹¹

Em 1955 Jean- Jacques Pauvert começa, na França, uma edição da obra do Marquês de Sade. Esta edição de Pauvert era formada por “pequenos livros azuis, num papel feio, mais ou menos como uma edição pirata”. Já em 1960 se produz outra edição da obra de Sade, publicada pelo *Cercle du Livre Précieux*. Esta nova grande edição, encadernada num fino papel em belos volumes negros, vai ser apresentada, em cada volume, por diferentes intelectuais franceses. Lacan pede para fazer a apresentação de um destes volumes e, em setembro de 1962, redige *Kant com Sade*, que apresentaria o terceiro dos quinze volumes que compõem esta edição. Deste terceiro volume constariam não apenas a apresentação de Lacan e as obras *Justine* e *A filosofia na alcova*, de Sade, como também os comentários de

²⁹¹ Este escrito de Lacan foi pensado como uma das apresentações das obras completas de Sade. Fracassado este projeto, é publicado na revista literária *Critique*. Não devemos deduzir da insistência de Lacan em que seu texto seja publicado num veículo literário que este escrito esteja somente dedicado a problemas da crítica ou teoria literária. Inserindo-se, é certo, o escrito *Kant com Sade* no amplo debate da intelectualidade francesa em torno à figura de Sade, não é menos certo, contudo, que Lacan acompanha, com este escrito, uma problemática presente em Freud. Lembremos que Freud, em **O problema econômico do masoquismo**, situa o *imperativo categórico* kantiano, o qual faz equivaler ao *supereu*, como herdeiro do complexo de Édipo. E no capítulo VII de **O mal-estar na civilização**, Freud não só volta a introduzir uma gênese do *supereu* como substituto dos mandatos paternos que exige a renúncia às pulsões senão também que, num segundo momento deste capítulo, volta a apresentar o *supereu* mas articulado a uma satisfação libidinal. Ou seja, nesta nova perspectiva que introduz Freud o *supereu* não só proíbe o gozo senão que goza, como diz Miller, da própria proibição, situando-se por isto num circuito infernal.

Angelo Hesnard, Maurice Heine e Pierre Klossowski. No entanto, por ser considerado ilegível, o escrito de Lacan não poderá ser publicado nessa luxuosa edição. Devido a isto, Lacan tenta publicá-lo na revista que dirige o seu amigo Jean Poulanc, a *Nouvelle Revue Française* – mas novamente o escrito de Lacan é recusado. Só conseguirá publicá-lo no número 191, de abril de 1963, da revista *Critique*, “sob a forma de uma resenha da edição das obras de Sade a que era destinada”. Esta revista, fundada pelo seu velho amigo Georges Bataille, era dirigida, naquele momento, pelo seu cunhado Jean Piel, e tal vez, como aventa Miller, esta relação familiar tenha sido a causa de sua publicação nesta revista.

Situadas as distintas peripécias históricas vividas por este escrito de Lacan, passaremos a comentá-lo. Mas antes de o fazermos, devemos ainda lembrar que o texto *Kant com Sade*, tal como foi publicado por Lacan nos *Escritos*, apresenta algumas diferenças significativas relativamente à sua primeira edição na revista *Critique*. Por conseguinte, tomaremos como texto de referência, para o nosso comentário, o escrito *Kant com Sade* tal como foi publicado, por Lacan, nos seus *Escritos*.

É importante destacar que este escrito de Lacan prossegue a estranha relação, que já tinha sido apresentada no *Seminário VII*, entre Kant, o criador de uma das éticas mais consistentes da história da filosofia, e o Marquês de Sade, pai da perversão que leva o seu nome. J-A Miller, interrogando-se acerca desse “com” que, presente no título do escrito, permite a estranha relação entre Kant e Sade, diz o seguinte:

Qué significa el “con”, en una expresión como “Kant com Sade”? Significa que un autor, o su obra, sirve de instrumento para revelar una verdad de otro autor. Lacan se

serve de Sade para revelar algo de otro autor y, a través de eso, también, revela algo del psicoanálisis.²⁹²

Lacan serve-se então de Sade, como nos diz Miller, para revelar-nos a verdade da ética kantiana; sigamos, da nossa parte, os passos desta revelação tal como são apresentados, por Lacan, em *Kant com Sade*.

Lacan começa o seu escrito recordando-nos que entre a primeira edição da *Crítica da razão prática*, de Kant, e *A filosofia na alcova*, de Sade, se passam oito anos que determinam “um aplanamento que tem que caminhar cem anos nas profundezas do gosto para que a via de Freud seja viável”.²⁹³ Esta transformação nas “profundezas do gosto”, que viabiliza a via de Freud, Lacan a situa em Sade, como “passo inaugural”, e em Kant, como “ponto de virada”. Porém, a transformação que se estabelece, *nas profundezas do gosto*, com o passo inaugural de Sade e a virada kantiana que o consolida não é outra coisa que o *gosto pelo mal*, ou seja, a “*felicidade no mal*”. Comentando esta mudança “nas profundezas do gosto”, que se estabelece na passagem do século XVIII ao século XIX, J-A Miller nos diz que

A tese que caminhou durante o século XVIII, antes de Kant e de Sade, foi a tese da filosofia das luzes: *Aufklärung*. Uma convicção profunda na bondade natural do homem. Foi a tese que produziu também a Revolução Francesa. (...) Depois do período da revolução, a abordagem da literatura muda. Do romantismo até Baudelaire não se trata mais de “é bom” (*il est bon*), trata-se das Flores do Mal; no meio do século XIX, entre Jean-Jacques Rousseau e Baudelaire não estão mais as flores do bem, estão as flores do mal.²⁹⁴

²⁹² J-A Miller. *Lakant*. Buenos Aires: Trêshaches, 2000. p. 14.

²⁹³ J. Lacan, op. cit., p. 776.

²⁹⁴ J-A Miller. *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 170/1.

Esta problemática que Lacan introduz não só mostra a virada que se realiza, do século XVIII ao século XIX, *nas profundezas do gosto*, a partir de Sade e Kant, no marco da Revolução Francesa, como também nos ensina que Freud é herdeiro desta tradição. Haverá então mister do passo inaugural sadeano, da virada kantiana e de mais um século nas transformações do gosto para que Freud se torne possível. Não poderíamos ter em Freud o (*sadismo* ou o) *masoquismo primordial*, a *pulsão de morte*, a *reação terapêutica negativa*, ou seja, toda a temática freudiana de *felicidade no mal* sem esta *linhagem sadokantiana*.

Então, após apresentar-nos o passo inaugural sadeano, em seguida a virada kantiana, e de situar ainda a obra de Freud como herdeira desta tradição, Lacan retomará o argumento central deste escrito, ou seja, a tentativa de elucidar a ética kantiana a partir da fantasia sadeana.

A filosofia na alcova surge oito anos depois da *Crítica da razão prática*. Se, depois de ter visto que é compatível com esta, demostramos que ela a completa, diremos que ela fornece a verdade da *Crítica*.²⁹⁵

Para fornecer-nos a verdade da *Crítica da razão prática*, a partir da fantasia sadeana, Lacan começa por uma análise da *lei moral* kantiana em termos puramente simbólicos. Esta análise simbólica da lei moral indica que esta lei se deve apresentar como um *Bem* mas que este *Bem*, por ser *a priori*, *universal* e *necessário* não pode ser deduzido de nenhum objeto da experiência. A experiência só nos dá objetos condicionados pela contingência que, podendo embora ser úteis e causar um bem-estar no sujeito, não têm o caráter incondicionado que Kant espera da universalidade, *a priori*, da lei moral. Por isto, o bem da máxima kantiana é o *Bem*

²⁹⁵ J. Lacan, op. cit., p. 776.

(...) por se propor a despeito de qualquer objeto que lhe imponha sua condição, por se opor a seja qual for dos bens incertos que esses objetos possam trazer, numa equivalência de princípio, para se impor como superior por seu valor universal. Assim o seu peso só aparece para excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo de que o sujeito pode padecer no seu interesse por um objeto, que por isso Kant designa como “patológico”.²⁹⁶

Então, paradoxalmente, quando todos os objetos da experiência desaparecem por não se poder encontrar neles a máxima de uma lei *a priori e universal* que guie a ação, o sujeito, nos lembra Lacan,

(...) encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significativa, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade.

Para que essa máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, na experiência de tal razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica. O que, lembremos sobre esse direito, não quer dizer que ela se imponha a todos mas que valha para todos os casos, ou, melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer em todos.²⁹⁷

Depois desta articulação do *imperativo categórico* em termos puramente simbólicos, Lacan, começa a demonstrar, a partir da fantasia sadéana, que, em sua *Crítica da razão prática*, Kant esconde um objeto que não é da ordem da experiência. Embora o objeto da experiência, em Kant, como “objeto patológico” que não permite deduzir a lei moral, seja *relativo*, por afetar contingentemente o corpo do homem em seu bem-estar (*wohl*), o objeto que esconde a ética kantiana é, por outro lado, *absoluto* – mas um absoluto *patológico*. É

²⁹⁶ Idem, pp. 777-8.

²⁹⁷ Idem, p. 778.

um *absoluto patológico* porque também afeta o corpo do homem mas não em seu bem-estar (*wohl*) senão que o afeta além da sua regulação homeostática, porque “*das Gute*, o bem que é objeto da lei moral” se encontra além do *princípio de prazer*.²⁹⁸

Para começar a demonstração que a *Crítica da razão prática* esconde um objeto factível de ser debelado pela fantasia sadéana, Lacan estabelecerá uma relação entre o texto de Sade, *Filosofia na alcova*, e a *Crítica da razão prática*, de Kant. Deste texto de Sade, que qualifica de panfleto, Lacan só se deterá no que ele chama de “panfleto no panfleto”, ou seja, o opúsculo que Sade insere no interior do próprio texto e que leva o nome de *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos*. Deste opúsculo de Sade, Lacan dirá que a sua eficácia está dada “na máxima que propõe ao gozo a sua regra”, e que por sua vez esta máxima tem o mesmo caráter universal da lei moral kantiana.²⁹⁹ Este caráter universal kantiano da máxima sadéana, que propõe ao gozo a sua regra, Lacan o enuncia do seguinte modo: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”.³⁰⁰ No entanto, é importante destacar, neste imperativo sadéano proposto por Lacan, o fato de que “não só tenho o direito de gozar de teu corpo” senão que isto “pode dizer-me qualquer um”. É justamente o fato de que isto “pode dizer-me qualquer um” que realiza, como nos diz Miller, “a manifestação que esta palavra pode ter para cada um, via o Outro. Introduce essa dimensão que, desta maneira, eu sou também outro dessa

²⁹⁸ Isto nos mostra já operante em Kant um *além do princípio de prazer* e que, como nos ensina Lacan, de alguma forma Freud continua a mesma trilha.

²⁹⁹ Em Kant há um só imperativo categórico, que pode ter, em diferentes obras, formulações diferentes. Passamos a escrevê-lo tal como o apresenta Kant na *Crítica da razão prática*: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (I. Kant, op. cit., p. 42).

³⁰⁰ J. Lacan, op. cit., p. 780.

máxima” e por isto “(...) a voz vem do exterior para cada um”.³⁰¹ Esta voz no exterior nos chega com um som muito particular, que nos lembra a *voz* que, na leitura de Lacan, o som do shofar presentifica.

Mas a lei sadeana não acaba nesta interpretação, posto que introduz um paradoxo. Este paradoxo sadeano, como o chama Lacan, encontramos-lo no seguinte: embora nenhum limite possa deter-me “no capricho”³⁰² das extorsões que me dê gosto de nele saciar”, há, não obstante, um limite, que se encontra na morte do outro. Então, depois de comentar este paradoxo, Lacan dirá que embora desde Kant a moral seja reconhecida como uma prática incondicional da razão, é preciso reconhecer esse caráter ao imperativo sadeano, porque

(...) pela simples razão de que seu mero anúncio (seu querigma) tem a virtude de instaurar, ao mesmo tempo, quer a rejeição radical do patológico, de qualquer

³⁰¹ J-A Miller, op. cit., p. 174.

³⁰² Referindo-se à que tem de comum e também a sua diferença entre o “capricho” e o “imperativo categórico” kantiano, Miller diz que “(...) l’impératif catégorique c’est personne, c’est la loi qui veut ça, c’est la loi qui est inscrite dans chacun, c’est pour toujours, pour tout le monde, je ne connais pas les différences!, ce qu’il y a de commun, c’est précisément l’absoluité du “je veux”. Un vrai caprice, ça ne se discute pas, pas plus que l’impératif catégorique. Gardez vos bonnes raisons.

Dans un cas comme dans l’autre, ce qu’exploite le caprice comme l’impératif catégorique, c’est la discontinuité introduite par le sujet barré et qu’incarne le sujet barré, et dans cette discontinuité, justement des enchaînements de causes et d’effets et de bonnes raisons qui produisent des conséquences, il y a un trou et dans ce trou surgit, apparaît, se manifeste comme sans raison, un objet, un énoncé qui est un objet, détaché, et qui mérite d’être appelé petit *a*, qui devient cause de ce qu’il y a à faire.

Ici, la formule qui en répondrait est moins celle du fantasme que celle de la pulsion, c’est-à-dire d’une volonté, proprement et naturellement acéphale, où le sujet disparaît en tant qu’il y est agit.

Ce qui est beau dans le caprice, c’est que dans le caprice, le sujet assume comme sa volonté la volonté qui l’agit. Et ce qui est divin dans le caprice – on l’attribuait par excellence aux dieux – c’est un “je veux – non pas la loi, pour tous, c’est – je veux ce qui me pulsionne”. J’exprime comme un “je veux”, comme un je veux absolu, ce qui m’actionne comme pulsion, ce qui me pulsionne. J’ai une petite pulsion agressive à l’égard de l’esclave, je veux qu’il soit crucifié.

Dans l’impératif catégorique, il y a quelque chose comme ça, l’impératif catégorique, comme le note Lacan, se formule sous les espèces de “agis de telle sorte que”, c’est-à-dire il se formule à partir de la volonté de l’Autre et donc le sujet a à dire ok, que ta volonté soit faite; avec le problème chez Kant que les deux sont le sujet. Et que donc, dans ses dernières notes, comme Kant est tourmenté par cette division du sujet, qui fait que cette loi s’impose à moi comme de l’extérieur, comme si c’était un commandement, alors que c’est moi-même que me la donne. Eh ben ça le tourmente, la différence entre le sujet de l’énonciation et le sujet de l’énoncé et ça le tourmente même tellement qu’il va jusqu’à dire c’est comme un objet qui est en moi, un objet qui mérité l’adoration”. J-A Miller. *Les us du laps*. Curso inédito. Paris: 1999-00. p. 106. Aula de 26 jan 2000.

consideração por um bem, uma paixão ou mesmo uma compaixão, ou seja, a rejeição pela qual Kant liberta o campo da lei moral, quer a forma dessa lei, que é também a sua única substância, na medida em que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar da sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima.³⁰³

Portanto, embora este escrito de Lacan, *Kant com Sade*, procure desvelar, a partir da fantasia sadecana, o objeto que esconde a *Crítica da razão prática*, é hora de nos perguntar qual é o estatuto deste objeto, de que matéria está constituído. Pelo pouco que sabemos, ele não é um objeto da realidade, não está articulado com uma regulação homeostática ao serviço do princípio do prazer, ou seja, não é um objeto “patológico” kantiano, senão que se apresenta como um *particular absoluto* além do princípio de prazer. Tratem-se de ser mais claros e busquemos definir em termos mais precisos este *particular absoluto* do qual a fantasia sadecana nos dá uma chave reveladora. Para isto, sigamos o argumento que Lacan propõe, em *Kant com Sade*, quando diz que

Da mesma forma veremos descobrir-se o terceiro termo que, no dizer de Kant, faltaria na experiência moral. Trata-se do objeto, o qual, a fim de garanti-lo para a vontade no cumprimento da Lei, ele é obrigado a remeter ao impensável da Coisa-em-si. Esse objeto, acaso não o vemos decaído de sua inacessibilidade, na experiência sadecana, e revelado como o Ser-aí, *Dasein*, do agente do tormento?³⁰⁴

Neste parágrafo, fica claro que o terceiro termo, ou seja, o objeto que Kant crê ausente na experiência moral e que ele remeteria ao impensável da Coisa-em-si, Lacan o encontra revelado na experiência sadecana, como o Ser-aí, *Dasein* do verdugo. Embora, por um lado, Lacan diz que este objeto é o Ser-aí do verdugo, por outro lado, no parágrafo seguinte, também dirá que este objeto está

³⁰³ J. Lacan, op. cit., p. 781.

“separado do sujeito”, ou seja, que ele está perdido para o sujeito e que por isto o verdugo pode presentificá-lo. Perguntando-se pela matéria deste objeto, Dasein do verdugo e “estranhamente separado do sujeito”, Lacan responderá que é a *voz*. Uma voz que a psicanálise tanto encontra na alucinação auditiva psicótica quanto na voz da consciência, presente na experiência moral, ou seja, uma *voz a-fônica*

Certos fenômenos da voz, nomeadamente os da psicose, têm mesmo essa faceta do objeto. E a psicanálise não estava longe, em sua aurora, de referi-lo à voz da consciência.³⁰⁵

Este objeto que esconde Kant, em sua *Crítica da razão prática*, se nos revela com Sade, a partir da leitura proposta por Lacan, como objeto *voz*. Mas temos que lembrar que, quando Lacan situa este objeto como *voz*, está pensando no objeto *a* (*voz*) como objeto da pulsão *invocante*. Por isto, podemos dizer que o objeto da pulsão *invocante* é um resto do gozo que a mortificação produzida pelo significante, no gozo maciço de *das Ding*, não conseguiu eliminar. Portanto, o objeto *a* (*voz*) não é um objeto “patológico”, não é um objeto relativo e deduzido da experiência, mas um *particular absoluto*. *Particular* porque é a parte mais própria de nenhum todo, já que é um resto, uma fatia do gozo maciço que foi mortificado pelo significante. E *absoluto* porque, como ensina a perversão com o objeto fetiche, é a causa *absoluta* do desejo, mas uma causa que não apenas *me diferencia absolutamente* senão que exclui toda consideração pelo prazer, permitindo, assim, o avanço no circuito mortífero do gozo.

Então, sabendo, como sabemos, que o objeto *a* (*voz*) revelado por Lacan na ética kantiana é o mesmo objeto presente na fantasia sadeana, podemos agora, situar o *com* de Kant *com* Sade a partir de uma nova perspectiva – não já para

³⁰⁴ Idem, p. 783.

elucidar Kant a partir da fantasia sadéana, mas para encontrar a equivalência possível entre Kant e Sade, ou seja, entre o ético mais rigoroso e o suposto perverso mais radical. Para encontrar esta equivalência, devemos partir do fato de que este objeto comum a Kant e Sade é um objeto pulsional que introduz, por isto, uma economia de gozo tanto na ética kantiana quanto na posição sadéana. Mas esta economia pulsional, que, como sabemos por Freud, sempre faz o seu percurso e sempre se satisfaz, situa em Kant e Sade uma lógica equivalente com direções opostas. Ou seja, em Kant, com a lei moral (*supereu* em Freud), a pulsão de morte se satisfaz dividindo o sujeito e introduzindo *dor moral*, *sentimento de culpabilidade*. Em Sade, pela *vontade de gozo*, a pulsão de morte se satisfaz dividindo o Outro por fora da culpabilidade.

Então, esta equivalência apresenta sentidos opostos porque o *alvo* que, para Freud, é o mais variado da pulsão, em Kant está representado pelo sujeito, e em Sade pelo Outro. Mas a variação no seu *alvo* não impede o ponto em comum, ou seja, que, passe pelo sujeito ou passe pelo Outro, a pulsão sempre faz o seu percurso e sempre se satisfaz no seu próprio fracasso. Porém, devemos ter em conta que esta satisfação no fracasso, determina o circuito da pulsão como ilimitado, infernal. Pensemos que, em Kant, nada detém a lei moral (*supereu*) em exigir a proibição do gozo encarnado nos objetos “patológicos”, posto que a lei goza do gozo que proíbe. Esta lei “insensata e feroz”, como diz Lacan e ensina a clínica, não deixa de exigir mais e produzir *dor moral*, *sentimento de culpabilidade*, em quem melhor se comporta. De forma equivalente a Kant, em Sade – ao modo da mais-valia marxista – o gozo obtido causa a insistência da vontade de gozo na procura de novas satisfações.

³⁰⁵ Idem, *ibidem*.

(...) Ça veut dire que vous vous approchez de Kant, il soulève son masque, et, sous le masque de Kant, vous avez le visage de Sade. Si vous ouvrez le Surmoi pour savoir ce qu'il y a dedans, vous n'avez rien d'autre que la volonté de jouissance la plus effrénée, cette volonté de jouissance qui est simplement retournée contre le sujet dans cette opération.

Donc, vous cherchez l'imperatif catégorique: c'est Kant. Et quand vous regardez qui formule l'imperatif catégorique, vous apercevez que c'est Sade, et que l'imperatif catégorique de Kant n'est que le message de Sade sous une forme inversée.³⁰⁶

Passemos agora a estudar a fantasia sadiana tal como é apresentada por Lacan no seu escrito *Kant com Sade*. Devemos lembrar que esta fantasia, que é uma fantasia perversa, não foi construída a partir da experiência analítica, mas através das obras literárias do Divino Marquês. É de destacar que nestas obras em que se desenrola a fantasia sadiana, os personagens estão claramente divididos em dois campos: o dos verdugos e o das vítimas. Os verdugos estão representados por uma grande tropa de atormentadores com uma personalidade muito variada. As vítimas, por seu lado, não deixam de apresentar certa monotonia, já que encontramos nelas a constante da sua beleza e da sua escassa idade. É sobre a debilidade da vítima, representada pela sua pequena idade e beleza, que recairá o tormento que lhe administra o verdugo. Justamente porque a vontade do verdugo é a de trabalhar para a *divisão do Outro* – ser *instrumento* da dor da vítima – aquele necessita da debilidade desta. É a fragilidade da vítima a destacar nela a sua dor, e permitir com isto o efeito de gozo que a vontade do atormentador espera. Por isto, Lacan ressalta que o atormentador sadiano fracassaria no seu propósito e ficaria desconcertado se, no lugar da vítima, encontrasse

³⁰⁶ J-A Miller. *Les divins détails*. Curso inédito.. Paris: 1989. Aula de 7 jun 1989. p. 224.

(...) o artifício dos estóicos a seu respeito: o desprezo. Imaginemos uma réplica de Epiteto na experiência sadeana: “Vê, tu a quebraste”, diz ele, apontando para sua perna. Acaso reduzir o gozo à miséria desse efeito em que tropeça a sua busca não é transformá-lo em horror?

O que mostra que o gozo é aquilo pelo qual se modifica a experiência sadeana. Pois ele só projeta monopolizar uma vontade ao já havê-la atravessado para se instalar no mais íntimo do sujeito que ele provoca mais além, ao atingir seu pudor.³⁰⁷

Fica claro, neste parágrafo, o desconcerto do atormentador sadeano ao encontrar como vítima a sabedoria estóica, exemplificada por Lacan na figura de Epiteto. Com isto podemos ver que a experiência sadeana “não é simplesmente ditar a lei a um sujeito”, mas sim “monopolizar uma vontade” para “instalar-se no mais íntimo do sujeito” e atingir o seu pudor. Mas para atingir o pudor da vítima, o atormentador deve ficar por fora da *piedade*. Se a *piedade* só é possível a partir da relação imaginária com o outro, ao ponto de transformar o outro em meu próximo, o atormentador sadeano carece deste vínculo especular. No lugar desta relação faltante, o verdugo presentificará, para a sua vítima, um objeto que não tem correlato, que carece de reflexo, que destrói toda simetria e que é o núcleo horrível da crueldade. Por isto, como diz Miller, o atormentador sadeano “se põe por fora do eixo imaginário para se identificar não à vítima, senão à que a faz gozar em seu sofrimento”. A decisão sadeana pela crueldade, a decisão de manter um vínculo com a vítima por fora da *piedade*, não mediado por uma identificação imaginária, é a mesma que encontramos, no rechaço do objeto “patológico”, na ética kantiana.³⁰⁸

³⁰⁷ J. Lacan, op. cit., pp. 782-3.

³⁰⁸ Por isto nos dirá Miller que “Ce qui fait le propre du choix pervers que Lacan articule à Sade, c’est que le choix pervers est rejeté sur l’Autre. Ça laisse au pervers une position de certitude, la main qui ne tremble pas. Kant ne vise rien d’autre – et c’est ce que nous montre Lacan – que la division pratique du sujet, et cela d’une façon très pure puisque le choix constitutif de la raison pratique est un choix où sont mis en balance d’un côté la vie de plaisir, l’amour de la vie, le bien-être, tout ce qui est de l’ordre du phatos ou pathologique au sens

Podemos encontrar tanto a fragilidade da vítima, quanto a ausência de piedade do atormentador sadeano, resumida num parágrafo do livro de Sade, *Los 120 días de sodoma*, que passamos a transcrever:

A las once se pasó al departamento de las mujeres, donde las ocho jóvenes sultanas se presentaron desnudas y sirvieron el chocolate. Marie y Louison, que presidían este serrallo, las ayudaban y dirigían. Se magréo y se besó mucho, y las **ocho pequeñas y desgraciadas víctimas**, de la más insigne lubricidad, se ruborizaban, se ocultaban el rostro con las manos, tratando de defender sus encantos, y lo mostraban todo enseguida, al advertir que su pudor excitaba y molestaba a sus dueños. El duque, pronto que estuvo con el miembro en alto outra vez, lo midió con la cintura delgada y ligera de Michette, y sólo hubo tres pulgadas de diferencia. Durcet que estaba de turno, efectuó los exámenes y las visitas prescritas; a Hébé y Colombe, culpadas de algunas faltas, se les impuso inmediatamente un castigo que debería ser aplicado el sábado próximo a la hora de las orgías. Lloraron, pero **no inspiraron piedad**.³⁰⁹

Assim, como se percebe em *Kant com Sade*, Lacan define a posição perversa a partir da fantasia sadeana, por fora de todo vínculo que possa ser contaminado pelo sentimento de piedade. Mas o que é intrigante na interpretação lacaniana é que esta ausência de piedade, característica da crueldade sádica, não é situada por Lacan como argumento justificativo do gozo perverso. Embora Lacan não duvide do gozo na perversão, o que ele quer ressaltar, com a crueldade do atormentador sadeano, é que a posição perversa se caracteriza por ser “instrumento do gozo do Outro”³¹⁰. E para poder situar-se como *instrumento do*

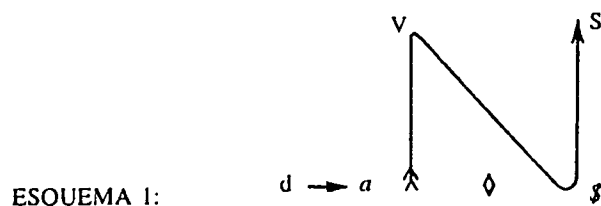
propre, ce qu'on ressent, ce qu'on peut ressentir d'aise et de confort, et de l'autre côté le bien moral comme opposé au bien-être, un bien moral qui, avec les obligations qu'il comporte, qu'il est susceptible de comporter, est la négation de tout pathos” (J-A Miller. 1,2,3,4. Curso inédito. Paris: 1984-85. Aula de 12 dez 1984).

³⁰⁹ Marquês de Sade. *Los 120 días de Sodoma*. Tr. L. E. Schik. Buenos Aires: Diable érotique, 1982. p. 83. As partes em negrito são nossas

³¹⁰ J. Lacan. *Escritos*. R. J.: Jorge Zahar, 1998. p. 838.

gozo do Outro, a *divisão subjetiva* deve ficar por fora da posição do atormentador. O verdugo sadearno não se divide, da mesma forma como o analista é objeto a^{311} e, por isto, se situa na experiência perversa, no lugar do objeto angustiante que não permite identificar nele a imagem do próximo. Ou seja, um objeto que, por não se encontrar ao serviço do princípio do prazer, não tem o estatuto de objeto “patológico”. Porém, é desta posição de objeto a como instrumento de gozo que Sade, na fantasia, sustenta uma *vontade* de dividir o Outro, separá-lo do objeto “patológico”, para fazer surgir, com isto, o seu gozo.

Todo este movimento perverso que Lacan estuda na fantasia sadearna será formalizado, em seu escrito, a partir de um esquema que, como ele mesmo diz, “modula a fantasia sadiana”. Passemos agora ao estudo deste gráfico:



Devemos ter em conta neste esquema proposto por Lacan que o losango - <> - divide dois campos claramente diferenciados. Do lado esquerdo está o *sujeito*, representado pelo objeto a , “no lugar da causa”, e a V “como a vontade que domina a história”; do lado direito está o *Outro*, representado pelo S (S barrado) “da razão prática”, e o s , como “sujeito bruto do prazer (sujeito

³¹¹ É importante ressaltar que a posição perversa tem um ponto de equivalência com a posição do analista porque tanto o perverso quanto o analista se sustentam no objeto a como semblante. Mas também apresentam diferenças porque, sendo o perverso objeto a como instrumento de gozo, o analista, por outro lado, é objeto a como causa do desejo.

patológico)”. Então, neste esquematismo que Lacan introduz para interpretar a fantasia sadiana, Sade se encontra no campo do sujeito no lugar do objeto *a*, como instrumento de gozo, sustentando uma vontade que impõe uma eleição forçada ao Outro. Esta escolha que o perverso impõe ao Outro, já que a fantasia na perversão define uma experiência,³¹² se estabelece entre S “o sujeito bruto do prazer (sujeito patológico)” e o S (S barrado) “da razão prática”. Esta eleição que a vontade perversa impõe ao Outro, entre um sujeito bruto consagrado à busca de seu bem e o que está mais além de seu bem e seu bem-estar faz surgir, infiltrada de gozo, a divisão subjetiva. Ou seja, o gozo, no Outro, só pode ser alcançado no ponto em que, na vítima, a divisão subjetiva se diferencia do sujeito bruto do prazer.

En los textos de Sade, los atormentadores se sirven de cualquier medio para obtener de las víctimas esa división de un sujeto en posición de tener que elegir – aun si la elección está trucada – entre la riqueza ...la vida, o sea lo que en la tradición occidental siempre estuvo asociado con la idea de Bien, y lo que está más allá, ese punto límite del deseo.

Así pues, el operador del fantasma sadiano es efectivamente esa V que ha de entenderse como voluntad pura de la división del sujeto. Esta lógica del fantasma es una construcción que permite arreglársela con la división del sujeto, punto absolutamente necesario para la producción del deseo, pero atribuyéndolo, por el atajo de esa voluntad, todo entero a la víctima. El atormentador en el lugar de *a*, es decir de objeto, permanece intocado por esa división: al consagrarse a producirla en un otro que se la reenvía.³¹³

Então, por um lado o perverso, como sujeito, se situa no lugar do objeto *a* como instrumento de gozo, e por outro lado a sua vontade de gozo vai encontrar do

³¹² Esta é, justamente, a diferença da fantasia na neurose e na perversão. O neurótico toma emprestada a fantasia do perverso, mas esta não lhe serve para se introduzir numa experiência perversa.

lado do Outro, na vítima, uma barreira que o princípio de prazer impõe. Mas é justamente a fantasia sadeana a que vai permitir atravessar a barreira que, na vítima, impõe este princípio. Ante a *dor* da vítima, pelas atrocidades que lhe são impostas, o atormentador sadeano sustenta a sua vontade de gozo, posto que a fantasia lhe permite avançar na *dor* do Outro com o seu ganho de prazer. No entanto, isto não quer dizer que Sade, com a sua fantasia, entra na casa da Coisa, no além do princípio do prazer, posto que a fantasia perversa introduz uma segunda barreira ao gozo.³¹⁴ Esta barreira ao gozo que introduz a fantasia perversa se evidencia neste escrito de Lacan pela beleza das vítimas. É a beleza da vítima, em *Kant com Sade* bem como no seu *Seminário VII*, a última barreira ao gozo.

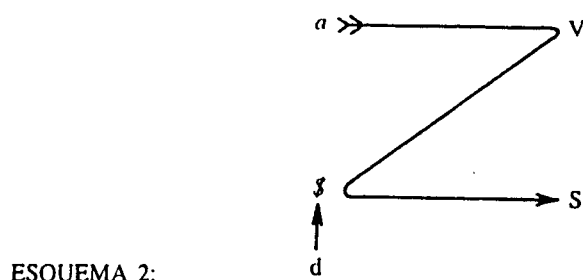
A exigência, na aparência das vítimas, de uma beleza sempre classificada de incomparável (e, além disso, inalterável, cf. supra) é uma outra história, da qual não nos podemos livrar com alguns postulados banais, forjados às pressas, sobre a atração sexual. Neles veremos, antes, a caricatura daquilo que demonstramos, na tragédia, sobre a função da beleza: barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental. Pensemos na *Antígona* de Sófocles e no momento em que nela eclode o *Eros aníkhate múkan*.³¹⁵

Mas neste escrito, além do esquema que formaliza a fantasia sadeana, para expor como a obra de Sade é sustentada pela sua fantasia, Lacan nos proporá um novo esquema que venha a dar conta do deslocamento da fantasia de Sade à lógica de

³¹³ Marie-Hélène Brousse. *La fórmula del fantasma*. Tr. Irene Agoff. In: *Presentación de Lacan*. Buenos Aires: Manantial, 1987. p. 103.

³¹⁴ Aqui temos claramente tratada a diferença com o *Seminário VII*, posto que o gozo não só está fragmentado como objeto *a* senão que a posição perversa não implica nenhuma transgressão heróica. A Fantasia perversa é também defesa, barreira ao gozo, por isto o verdadeiro salto estará pensado, a partir da problemática do quarto paradigma, em termos de atravessamento da fantasia. Evidentemente, não podemos esquecer que a transgressão heróica do *Seminário VII* é o antecedente, no ensino de Lacan, do fim de análise como atravessamento da fantasia.

sua vida; como diz Lacan, “Sade não é tapeado pela sua fantasia, na medida em que o rigor do seu pensamento passa à lógica da sua vida”.³¹⁶ Este segundo esquema não apresenta, em relação ao gráfico anterior, “nenhuma reversão de simetria num eixo ou centro qualquer, mas apenas por uma rotação de um quarto de círculo, ou seja:”



Então, com esta rotação de um quarto de volta do primeiro esquema, Lacan nos mostra que a posição de Sade na vida não é a mesma posição que tem na sua fantasia. No primeiro esquema encontrávamo-lo no lugar do objeto *a* como instrumento de gozo, sustentando uma vontade de dividir subjetivamente o Outro; neste segundo esquema, é Sade quem se encontra como vítima, dividido subjetivamente pelas investidas de coerção moral que introduz a vontade de gozo de sua sogra.

V, a vontade de gozo, já não permite contestar sua natureza por passar para a coerção moral implacavelmente exercida pela Presidenta de Montreuil sobre o sujeito cuja divisão, como se vê, não exige ser reunida num só corpo.³¹⁷

³¹⁵ J. Lacan, op. cit., p. 787.

³¹⁶ Idem, p. 789.

³¹⁷ Idem, p. 790

Porém, embora a vontade, na vida de Sade, tenha sido encarnada pela coerção moral exercida pela sua sogra, o patológico, a S, como “o sujeito bruto que encarna o heroísmo próprio do patológico, sob a forma de fidelidade”, Lacan o situa na vida de Sade, na sua esposa, na irmã da sua esposa, que também foi sua amante, nos seus familiares e no grupo de mulheres que sempre o protegiam. Mas também situará Lacan o S (S barrado), neste escrito, do lado de Sade. O que lhe confirma esta hipótese é o fato de que “Sade desaparece, sem que, incrivelmente nada nos reste da sua imagem, depois de haver ordenado em seu testamento que um matagal apagasse até mesmo o vestígio na pedra de um nome que selasse o seu destino”.³¹⁸

Então, embora a posição de Sade, na sua fantasia, seja uma posição perversa, posto que se situa como instrumento do gozo do Outro, na sua vida isto não ocorre. Não só Sade não é, na sua vida, instrumento do gozo do Outro, como também é um sujeito dividido pela vontade de gozo do Outro. Isto nos leva a pensar, nesta perspectiva que nos propõe Lacan, que Sade não é sadico em sua vida, antes um sujeito neurótico.

(...) a posição da vítima é a de Sade. Devemos ver em sua vida o que é isso realmente. Foi buscar ajuda das pobres mulheres nas ruas de Marselha, dando-lhes alguns bombons com uma substância supostamente erótica e, depois, batendo-lhes um pouco, dava uns golpes, fazia amor com elas e, depois dos golpes, dava também medicamentos – era muito cuidadoso: pelos costumes do tempo. Sade era um grão-senhor, da mais alta nobreza: fazer pequenas coisas assim, pagando às mocinhas, é uma inocência...Devemos somente pensar que foi um pouco mal visto, em sua manobra social. Porém, quinze anos o mais na Bastilha, por coisas desse modo, se vê que não foi um tipo sangüinário, de nenhum modo. Durante a Revolução Francesa, não foi

³¹⁸ Idem, *ibidem*.

partidário da pena de morte. Assim a opinião de que foi vítima é fundada na objetividade da vida.³¹⁹

No fim do escrito *Kant com Sade*, e depois de ter elaborado a diferente posição de Sade na fantasia e na vida, Lacan passará a comentar o texto de Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*. Dirá que este texto se deve “à extrema perspicácia de Klossowski”. E sustentará que é a partir da relação que Klossowski estabelece entre Sade e o cristianismo que “a fantasia sadeana consegue situar-se melhor nos suportes da ética cristã do que em outros lugares”. Mas Lacan questiona a Klossowski não ter diferenciado o que é da ordem da fantasia com o que é da ordem da vida de Sade. Esta ausência de diferenciação fica clara quando Klossowski, em *Sade mon prochain*, nos diz que

Si la comparaison avec le malheureux, indispensable à la conscience libertine pour se sentir heureuse, supposait l'existence du prochain, la première démarche à faire dans le sens d'une *renaturalisation* de la cruauté sera donc de nier la réalité du prochain – de vider la notion du prochain, la notion d'autrui de son contenu. En impliquant le prochain, le plaisir de comparaison impliquait le mal: *l'amour du prochain*, cette “chimère” dont Sade est hanté, la conscience libertine commettait l'erreur de le convertir en un *amour-haine* du prochain: l'amour-haine du prochain ne saurait être qu'une étape sur le chemin de la liquidation de la réalité d'autrui amenant le règne intégral du désir.

Ante esta indiferenciação de Klossowski entre a fantasia e a vida de Sade, Lacan dirá que Sade, em sua vida, “não é tão vizinho da sua própria maldade ao ponto de nela poder encontrar o seu próximo”. Também dirá que Freud e outros compartilham este traço de Sade, ou seja, são seres que recuam ante o mandato cristão de amar ao próximo. E para Lacan, isto se prova na recusa de Sade à pena

³¹⁹ J-A Miller. *Lacan Elucidado*. R. J.: Jorge Zahar, 1997. p. 217-8.

de morte, que é “um dos correlatos da Caridade”. Por isto, em Sade, não a vontade do gozo mas “o desejo se ata à lei”. E este deixar-se atar à lei não foi uma metáfora em Sade, já que ele se deixou prender à lei por considerar-se desmedidamente pecador. Mas, há que reconhecer, com Lacan, que os pecados não foram longe demais, que Sade é como toda a gente, posto que, como nos diz Lacan, “a carne é fraca” e fraca demais do lado masculino.

Quinto paradigma do gozo *Sade masoquista*

Através do quinto paradigma do gozo, desenvolvido tanto em *Radiofonia* quanto nos seminários *De um outro ao Outro* e *O avesso da psicanálise*, Lacan articula repetição e gozo. Esta articulação, que implica a inserção da *repetição* significativa no gozo, é formalizada por Lacan na sua teoria dos discursos. Não nos deteremos nesta teoria; podemos entretanto avançar que Lacan consegue inserir a repetição significativa no gozo a partir da unificação das duas operações de causação do sujeito, *alienação* e *separação*, as quais ele havia introduzido no quarto paradigma.

Lembremos que, embora as duas operações de causação do sujeito não deixem de articular significativo e gozo, o fazem de uma maneira alternativa. Num primeiro tempo, o significativo é articulado pela operação da alienação que realiza a representação significativa do sujeito, na medida em que nesta operação “o significativo representa o sujeito para outro significativo”. Num segundo tempo, articula-se o gozo pela operação de separação, introduzida precisamente no ponto de detenção da cadeia significativa, ou seja, onde se articula a falta do sujeito com a falta do Outro.

Não obstante podermos dizer que há articulação do significante com o gozo nestas operações de causação do sujeito, não podemos dizer que há inserção do significante no gozo. Pensemos que a operação de alienação implica a representação significativa do sujeito; contudo, por faltar o significante do sujeito no Outro do significante, esta operação está condenada à tarefa de representar o irrepresentável, e com isto se abre a uma repetição infinita. Como diz J.-A. Miller, “é representando o irrepresentável que o significante se abre à sua repetição, repetição que é o malogro da completa realização da representação em questão”.³²⁰ Mas esta repetição é puramente significativa e não esta inserida no gozo, posto que o gozo só se articula, com a operação de separação, no ponto de detenção desta insistência repetitiva.

Assim, por unificar alienação e separação, o quinto paradigma consegue parar a alternância entre significante e gozo, e com isto inserir o significante no gozo. Esta inserção determina portanto que a repetição significativa, antes vazia de gozo, se converta, agora, num meio de gozo. Mais ainda: com esta inserção do significante no gozo, a estrutura da linguagem – o Outro do significante – deixa de ter um valor autônomo. Não é mais uma estrutura transcendente que captura o vivo e o mortifica, antes uma ordem imanente que, por ser meio de gozo, vivifica. E com isto

Lacan abjura a autonomia do simbólico. O que foi, até então, abordado sob a forma de “o sujeito que se veicula na cadeia significativa é o sujeito barrado, a verdade, a morte, o desejo” é retraduzido nos termos de “o que se veicula na cadeia significativa é o gozo”.³²¹

³²⁰ J.-A. Miller. **Os seis paradigmas do gozo**. In: *Opção lacaniana- Revista internacional de psicanálise*. São Paulo, 2000. Número 26-27. p. 97.

³²¹ Idem, p. 98.

No quarto paradigma, a perda de gozo era pensada a partir da reprodução sexuada; como diz Lacan no seu mito, “a nossa lamela representa aqui a parte do ser vivo que se perde, na medida em que ele se produz pelas vias do sexo”.³²² No quinto paradigma, contudo, é o próprio significante que mortifica, que introduz perda de gozo, mas esta perda será pensada em termos de *entropia*.³²³

³²² J. Lacan, op. cit., p. 861.

³²³ Num texto de divulgação científica, Isaac Asimov, referindo-se à entropia, nos dirá que “La energía sólo puede ser convertida en trabajo cuando, dentro del sistema concreto que se esté utilizando, la concentración de energía no es uniforme. La energía tiende entonces a fluir desde el punto de mayor concentración al de menor concentración, hasta establecer la uniformidad. La obtención de trabajo a partir de energía consiste precisamente en aprovechar este flujo (...). El término ‘entropía’ lo introdujo el físico alemán Rudolf J. E. Clausius en 1850 para representar el grado de uniformidad con que está distribuida la energía, sea de la clase que sea. Cuanto más uniforme, mayor la entropía. Cuando la energía está distribuida de manera perfectamente uniforme, la entropía es máxima para el sistema en cuestión. Clausius observó que cualquier diferencia de energía dentro de un sistema tiende siempre a igualarse por sí sola. Si se coloca un objeto caliente en contacto con otro frío, el calor fluye de manera que el primero se enfría y el segundo se calienta, hasta que ambos quedan a la misma temperatura (...). Clausius afirmó por tanto que en la naturaleza era regla general que las diferencias en las concentraciones de energía tendían a igualarse. O digámoslo así: que “la entropía aumenta con el tiempo”. El estudio del flujo de energía desde el punto de alta concentración a otros de baja concentración se llevó a cabo de modo especialmente complejo en relación con la energía térmica. Por eso el estudio de flujo de energía y los intercambios de energía y trabajo recibió el nombre de “termodinámica” que en gringo significa “movimiento de calor”. Con anterioridad se había llegado ya a la conclusión de que la energía no podría ser destruida ni creada. Esta regla es tan fundamental que se la denomina “primer principio de la termodinámica”. La idea sugerida por Clausius de que la entropía aumenta con el tiempo es una regla general no menos básica y se denomina “segundo principio de la termodinámica” (Isaac Asimov, **Cien preguntas básicas sobre la ciencia**. Buenos Aires: Tiempo, S. A. pp. 68-69). Juan Carlos Indart, fazendo um rasteio do termo “entropia” na obra de Lacan, nos dirá que “Lacan presenta el término entropía ya en el texto sobre la sexualidad femenina que se encuentra en los Escritos. Es el décimo punto donde habla de la sexualidad femenina y la sociedad. La idea freudiana de una organización libidinal homosexual – no habría otra: la masculina – iría en una tasa creciente de degradación – para usar los términos que el emplea. Eso – dice Lacan primero en términos freudianos – es una “especie de entropía que se ejerce hacia la degradación comunitaria”. Y aplica esta noción de un modo un poco alegórico para el campo del vínculo social. El argumento es efectivamente sacado por Lacan del texto de Freud sobre la degradación de la vida amorosa y a lo que plantea ahí respecto de la impotencia, etc. Entonces, si la entropía es la tendencia a cero de la información, o sea lo que se llama caos, Lacan nos dice que esa es la idea de Freud. La idea de Freud es que eso tendía a la degradación del valor psíquico de todos los objetos. Es una paradoja porque cuando al principio hay mucho trabajo, hay una enorme diferencia entre lo que se tiene y lo que falta. Eso produce un enorme trabajo que es la época ascética. Pero al final se van multiplicando los objetos, no hay más prohibiciones, y es lo que Freud describe del Imperio Romano, y entonces ya no hay cómo introducir un poco de información que saque a relucir la función de una falta. El valor psíquico de cada objeto empieza a disminuir y hacer todo uniforme: da lo mismo la Biblia que el calefón. Já se probó todo y se produce una entropía inherente al modo de funcionamiento del vínculo social masculino (Juan Carlos Indart, **Curso inédito sobre el Seminario XVII**. Buenos Aires, 1992. Aula de 14 jan 1992).

(...) há perda de gozo. É no lugar desta perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função de objeto perdido, disso que eu chamo *a*. O que é que isto nos impõe? Não pode ser outra coisa senão esta fórmula pela qual, no nível mais elementar – o da imposição do traço unário –, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia.³²⁴

A perda de gozo que introduz a repetição significativa é metaforizada por Lacan, neste paradigma, em termos de *entropia*, ou seja, a partir de certa equalização da energia que, ao parar com o fluxo energético, não permite que se produza trabalho. Por outro lado, não é menos certo que Lacan insere como suplência a essa perda de gozo o objeto *a* como mais-de-gozar. Por isto, Miller, ao oferecer uma fórmula definidora deste quinto paradigma, dirá que nesta nova perspectiva aberta por Lacan “o significativo representa um gozo para um outro significativo”. Porém, sendo embora o gozo *representado* pelo significativo, não é *apresentado* por ele, ou seja, o significativo faz faltar o gozo. Assim, estamos a braços com um duplo movimento. Por um lado, o significativo mortifica e introduz falta; por outro lado, ele produz o objeto *a*, mais-de-gozar, como o suplemento que vem preencher esta falta.

Podemos então notar que o gozo recebeu distintas apresentações, conforme Lacan mudava o paradigma. No primeiro paradigma, o gozo foi apresentado como imaginário; no segundo, como simbólico; no terceiro, como real; no quarto, o gozo foi fragmentado nas diversas modalidades do objeto *a* (objeto oral, objeto anal, objeto escópico, objeto vocal). Finalmente, neste quinto paradigma, o gozo é apresentado como mais-de-gozar. Quando Lacan apresenta o gozo como mais-de-gozar, apresenta-o

³²⁴ J. Lacan. O seminário – Livro XVII - O avesso da psicanálises. Tr. Ari Roitman. R. J.: Jorge Zahar, 1992. p 46.

como aquilo que transborda, mas jamais chega a deter totalmente o desperdício de gozo, como o que, mesmo promovendo o gozar, mantém a falta-de-gozar; a lista dos objetos pequenos *a*, então, se estende, se amplifica. Os objetos da sublimação estão incluídos na lista dos objetos pequenos *a*. Em Lacan, a noção de mais-de-gozar tem por função estender o registro dos objetos pequenos *a* para além dos objetos que são “naturais”, de estendê-los a todos os objetos da indústria, da cultura, da sublimação, ou seja, a tudo o que pode vir a preencher o menos *phi*, sem conseguir fazê-lo de maneira exaustiva.

É o que Lacan chama de miúdos objetos *a*, o que pulula na sociedade para causar nosso desejo e tamponar a falta de gozo, mas apenas por um instante, pois a repetição não se detém. Tudo o que nos é permitido gozar fá-lo por pedacinhos. É isto que Lacan chama, com uma expressão que capta bem o que se trata, de “pequenas fatias” do gozo que são os nadicas de nada. São essas pequenas fatias de gozo que conferem seu estilo próprio ao nosso modo de gozo.³²⁵

Porém, a produção do gozo como mais-de-gozar a partir da repetição significante, ou seja, do encadeamento metonímico da cadeia significante, introduz no ensino de Lacan uma nova perspectiva na concepção da metonímia. Antes desta nova concepção, o efeito da conexão significante era teorizado em termos de mortificação, desejo e sujeito – três modalidades da falta – e estas modalidades eram subsumidas no caráter metonímico do desejo. Na nova perspectiva aberta pelo quinto paradigma, a conexão significante não só efetua a falta como também produz objeto *a*, como mais-de-gozar, para preenchê-la. É esta produção do gozo pela cadeia significante que leva Lacan, em *Radiofonia*, a dizer que “a metonímia opera um metabolismo do gozo”.³²⁶ Por um lado, o desejo é metonímico por ser, como *variável*, efeito da cadeia significante. Por outro lado, o gozo é metonímico por ser, como *constante*, produto da cadeia significante.

³²⁵ J-A Miller, op. cit., p.100.

³²⁶ J. Lacan. *Psicoanálisis: Radiofonía y Televisión*. Tr. Oscar Masotta, Orlando Gimeno-Grendi. Barcelona: Anagrama, 1977. p. 32.

Sendo embora um produto, o mais-de-gozar é também causa para a própria cadeia significante e a transforma, por isto, é médio de gozo. É este duplo vínculo do desejo e do gozo, na metonímia, o que leva Lacan a articular sentido e gozo. Esta articulação é feita através da leitura da palavra francesa *jouissance* (gozo) como *sens-joui* (sentido-gozo ou sentido gozado). Ou seja, o sentido-gozo (*sens-joui*) é como o sentido na metonímia – corre sob a cadeia significante, mas com o agravante de que o gozo se fixa no sentido.

O gozo maciço de *das Ding*, por fora do simbólico-imaginário, exigia, no terceiro paradigma, a ética de uma transgressão heróica para facultar a entrada em sua casa. O quarto paradigma, ao fragmentar o gozo e articulá-lo com o simbólico, pôde debilitar a idéia de transgressão heróica, mas não a pôde eliminar. Não a elimina porque surge, no lugar desta transgressão heróica, uma teoria do fim da análise que retoma, em outros termos, esta idéia transgressiva. No quarto paradigma, é a fantasia que nos defende do gozo, e exige como operação de fim de análise o atravessamento da fantasia.

Pensar a relação com o gozo sob a forma do fantasma é pensar o obstáculo sob a forma de uma tela que se trata de atravessar. E, certamente, sou impelido a dizer, pela minha própria construção dos paradigmas, que a travessia do fantasma é uma variante do paradigma da transgressão. É uma transgressão talhada, na análise, como fim de análise, convidando-nos a ir mais além, na direção do vazio, da destituição do sujeito, da queda do sujeito suposto saber, e da assunção do ser de gozo.³²⁷

Para pensar tanto a transgressão heróica quanto o atravessamento da fantasia é necessário situar um limite ao gozo, limite este que deve ser trespassado. No terceiro paradigma, a barreira ao gozo é imposta pelo simbólico e o imaginário; no quarto, é o véu da fantasia que faz limite ao gozo. Mas nos

terceiro e quarto paradigmas, tanto a barreira quanto a operação de atravessamento estão claramente situadas. A novidade do quinto paradigma é que ao inserir o significante no gozo, ao articular repetição e gozo, perde-se o limite que tanto a transgressão heróica quanto o atravessamento da fantasia exigiam. Por isto, no seu *Seminário XVII*, Lacan vai questionar a transgressão, ao dizer que “o mais-de-gozar não o articula como um forçamento ou uma transgressão”³²⁸; um parágrafo a seguir, volta a afirmar sua crítica à transgressão, dizendo que “não se trata aqui de transgressão, mas antes de irrupção de algo que é da ordem do gozo”.³²⁹

Mas não apenas a transgressão será questionada neste quinto paradigma, senão toda tentativa de pensar o fim de análise em termos de transposição de um limite. No lugar do heróico atravessamento da fantasia como teoria do fim de análise, Lacan passará a um humilde *saber fazer aí com o seu sintoma*.

Essa perspectiva não se abre para uma travessia, antes mais modestamente para o que o próprio Lacan chama, na ultima parte de seu ensino, de “saber haver-se aí (*savoir y faire*) com seu sintoma”. Não é curar-se. Não é deixá-lo para trás. Ao contrário, é estar enroscado e saber haver-se aí.

O que se desloca entre a temática da travessia da fantasia e a do saber haver-se aí com o sintoma? Em todo caso, isso indica que nesse nível isso não muda. Não despertamos. Conseguimos apenas manejar de outro modo aquilo que não muda.³³⁰

Estas precisões quanto às reviravoltas dos paradigmas do gozo em Lacan são cruciais para a compreensão do lugar que Sade ocupa na obra de Lacan. Ao articular, no *Seminário XVII*, significante e gozo, Lacan não só questiona abertamente o conceito de transgressão senão que volta deslocar o lugar que o

³²⁷ J-A Miller, op. cit., pp. 99-100.

³²⁸ J. Lacan. *O avesso da psicanálise*. R. J.: Jorge Zahar, 1992. p. 17.

³²⁹ Idem, *ibidem*.

Marquês de Sade ocupa em seu ensino. Já não se trata do Sade transgressor, nem tampouco da fantasia sadeana como ferramenta para entender o objeto oculto na *Crítica da razão prática* de Kant. Neste seminário, Sade é apresentado como o materialista mais inteligente do século XVIII. Mas como todo materialista deste século, é crente, uma vez que, como diz Lacan, o Deus dos materialista é a matéria. Para demonstrar este argumento, Lacan nos lembra o romance sadeano *Histoire de Juliette*. A personagem Saint-Fond declara, nesse texto, que “a morte não constitui outra coisa senão a invisível colaboração com a operação natural”.³³¹ É porque a operação natural necessita da destruição, do assassinato, da morte para seguir criando que, para Saint-Fond, “obviamente, tudo após a morte permanece animado pelo desejo de gozo”.³³² E este gozo, que também pode ser chamado de natureza, é Deus como gozo - ou seja, gozo “de um ser único que só tem a dizer: *Eu sou o que (Eu) sou*”.³³³

Na medida em que Deus toma, em Sade, a forma de uma natureza gozosa, Lacan é então levado a dizer que Sade, na aparência, é sádico, posto que se nega a ser o que enuncia que é. Esta negação a ser o que enuncia que é, Lacan encontra no apelo furioso que faz Sade à natureza “em sua operação mortífera, de onde sempre renascem as formas”. A partir deste apelo, Lacan mostra a “impotência” de Sade, que não pode ser outra coisa senão um “instrumento do gozo divino”. Mas Lacan também esclarece que o Sade aparentemente sádico e instrumento do gozo divino é o Sade *teórico*, pois o *prático* é masoquista. Para o Sade prático, ser instrumento de Deus é extenuante; ele “não precisa de Deus, seu laçao lhe basta. Ele curte ao gozar dentro de limites aliás bem comportados, naturalmente é

³³⁰ J-A Miller. *A teoria do parceiro*. In: Os circuitos do desejo na vida e na análise. Rio de Janeiro: Contra capa, 2000. p. 199.

³³¹ J. Lacan, op. cit., p. 63.

³³² Idem, ibidem.

³³³ Idem, ibidem.

como todo bom masoquista, ele se abre de rir. É um mestre humorista”.³³⁴
Então, a pergunta que se apresenta a Lacan é

(...) por que diabos Sade é teórico? Por que essa aspiração extenuante, posto que está completamente fora do alcance das suas mãos essa aspiração escrita, designada como tal? Aspiração que essas partículas – de onde vêm os fragmentos de vidas dilaceradas, recortadas, desmembradas após os mais extraordinários atos imaginados –, seria verdadeiramente preciso, para dar cabo delas, atingi-las com uma segunda morte. Ela está ao alcance de quem?³³⁵

Lacan contesta que Sade é teórico porque ama a verdade. Mas não nos deixa esquecer que em todo amor à verdade se faz escutar a impotência, porque a verdade é “irmã do gozo como interdito”.

Sexto paradigma do gozo *Sade, o idiota*

No quinto paradigma, Lacan situa uma articulação originária entre o significante e o gozo, que o leva a dizer que *o saber é meio de gozo*. Por outro lado, também devemos reconhecer que esta articulação não põe em questão o estatuto da estrutura da linguagem ele mesmo. Como nas anteriores formulações de Lacan, parte-se da estrutura da linguagem, mas apenas para deduzir que esta estrutura não só mortifica, não só efetua um sujeito como desejante, como também produz uma constante, o objeto *a* como *mais de gozo*. É justamente esta prioridade dada à estrutura da linguagem que vai ser questionada por Lacan no seminário *Mais, ainda*, o qual corresponde ao seu sexto paradigma do gozo. Ou

³³⁴ Idem, ibidem.

³³⁵ Idem, ibidem.

seja, Lacan não parte, neste seminário, do caráter primordial da estrutura, como nos cinco paradigmas anteriores, mas da constatação de que *há gozo* e de que o gozo é uma dimensão essencial do próprio corpo. Por isto, Lacan se pergunta:

Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, condição de que ela se defina apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza.³³⁶

Esta formulação do gozo como gozo do próprio corpo mostra que o gozo é fundamentalmente *Uno*, não só porque põe em questão o caráter primário da estrutura da linguagem, mas também porque ela implica uma disjunção entre o gozo e o Outro. Embora o gozo seja *Uno*, isto é, gozo do corpo próprio e disjunto do Outro, Lacan não deixa de apresentá-lo, neste *Seminário XX*, sob diferentes modalidades: *gozo fálico*, *gozo da palavra* (*do blábláblá*) e o *gozo da sublimação*.

Do *gozo fálico*, para mostrar-nos o seu caráter de *gozo Uno*, disjunto do Outro e situado no próprio corpo, nos diz Lacan que ele “é o obstáculo pelo qual o homem não chega a gozar do corpo da mulher, precisamente porque aquilo de que ele goza é do gozo do órgão”.³³⁷ Por isto, se “o gozo, enquanto sexual, é fálico, ele não se relaciona com o Outro como tal”.³³⁸ Ainda no *Seminário XX*, o *gozo fálico* como modalidade do *gozo Uno* é exemplificado por Lacan com a masturbação, na medida em que a masturbação, como *gozo fálico*, se apresenta num ato solitário e idiota (está ao alcance da mão), situado no próprio corpo e disjunto do Outro.

³³⁶ J. Lacan. *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. p. 35.

³³⁷ *Idem*, pp. 15-6.

³³⁸ *Idem*, pp. 17-8.

Desde o seu escrito de 1953, *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan só podia pensar a *função da fala* a partir do *campo da linguagem*, em termos de um processo de comunicação; este processo incluía, evidentemente, a mensagem inconsciente. A palavra, como mensagem que se dirige ao Outro, devido à sua dependência relativamente à estrutura da linguagem apresenta uma série de modificações nos cinco primeiros paradigmas de Lacan. Encontramos no quinto paradigma a transformação mais elaborada da palavra na sua relação com a comunicação, mais precisamente na teoria dos *quatro discursos* (*Discurso do mestre, discurso universitário, discurso do analista, discurso histérico*).

Nesta teoria, a palavra só pode ter valor de mensagem por estar situada num discurso, ou seja, em certo laço social, já que é a prática comunitária a que determina o seu sentido. Mas apesar das variações significativas que apresenta a fala na sua relação com a comunicação, nos cinco primeiros paradigmas do gozo encontramos, não obstante, uma constante, que não se modifica: a própria relação da palavra com a comunicação, como função iniludível. Esta relação iniludível da palavra com a comunicação, a qual acompanha os cinco primeiros paradigmas de Lacan, é questionada no sexto paradigma do gozo. Ao questionar o valor de comunicação da fala, Lacan questiona também a sua dependência relativamente ao campo da linguagem. Então, a palavra encontra-se articulada não à comunicação, não dirigida ao Outro; antes, como modalidade do gozo *Uno*, a palavra se encontra agora atrelada ao próprio corpo. Para dar conta deste gozo da palavra, por fora do Outro da comunicação, Lacan tanto falará do gozo do *blábláblá* quanto criará o neologismo *lalíngua*.³³⁹ Porém, *Lalíngua* não é outra coisa

³³⁹ O neologismo proposto por Lacan é *lalangue* e foi geralmente traduzido ao português como *alingua*. Preferimos como tradução, a partir das indicações dadas por Haroldo de Campos, *lalíngua*. Como nos indica o tradutor e poeta, o “a” do neologismo *alingua*, em português, se presta a confundir-se com o prefixo de negação. Passaremos a transcrever agora não só a justificação, por Haroldo de Campos, deste neologismo, como também a interpretação psicanalítica que ele propõe deste termo. “No livro XX (“Le rat le labyrinthe”, 1973) Lacan expõe o que entende por LALANGUE. Aqui, desde logo, discrepo da tradução que

que a palavra antes de seu “ordenamento lexical e gramatical”. É a palavra, como modalidade do *gozo Uno*, separada do campo da linguagem e carente da função da fala.

Alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. É o que a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de alíngua, essa alíngua que vocês sabem que eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, alíngua dita matema, e não por nada dita assim.

Se a comunicação se aproxima do que se exerce efetivamente no gozo da alíngua, é que ela implica a réplica, dito de outro modo, o diálogo. Mas alíngua, será que ela serve primeiro para o diálogo? Como articulei de outra vez, nada é menos garantido do que isto.³⁴⁰

O *gozo Uno* será também apresentado, neste sexto paradigma, sob a modalidade da sublimação. Mas para poder situar a sublimação como uma modalidade do *gozo Uno*, Lacan tem que estabelecer diferenças tanto com a teoria

vem sendo proposta em português para esse neovocábulo alíngua. Diferente do artigo feminino francês (LA), o equivalente (a) em português, quando justaposto a uma palavra, pode confundir-se com o prefixo de negação, de privação (afasia, perda de poder de expressão da fala; afásico, o que sofre dessa perda; apatia, estado de indiferença; apático, quem padece disso; aglosia, mutismo, falta de língua; aglosso, o que não tem língua). Assim, alíngua, poderia significar carência de língua, de linguagem, como alíngüe seria o contrário absoluto de plurilingüe, multilingüe, equivalendo a “deslinguado”. Ora, LALINGUE, pode-se dizer, é o oposto de não-lingüe, de privação de língua. É antes uma língua enfatizada, uma língua tensionada pela “função poética”, uma língua que “serve a coisas inteiramente diversas da comunicação”. Esse ideomaterno (recorro a uma cunhagem do meu poema “Ciropédia ou a Educação do Príncipe” de 52) é “lalangue dite maternelle” (lalíngua dita maternal”), não por nada – sublinha Lacan – escrita uma só palavra, já que designa a “ocupação (l’affaire) de cada um de nós”, na medida mesma em que o inconsciente “é feito de lalíngua”. Então prefiro LALÍNGUA, com LA prefixado, este LA que empregamos habitualmente para expressar destaque quando nos referimos a uma grande atriz, a uma diva (La Garbo, la Ducan, la Monroe). Lalia, lalação derivados do grego laléo, têm as acepções de “fala”, “loquacidade”, e também por via do lat. lallare, verbo onomatopaico, “cantar para fazer dormir as crianças” (Ernout/Maillet) glossolalia quer dizer: “dom sobrenatural de falar línguas desconhecidas” (Aurélio). Toda a área semântica que essa aglutinação convoca (e que está no francês lalangue, mas se perde em alíngua) corresponde aos propósitos da cunhagem lacaniana, servindo a justaposição enfática para frisar que, se “a linguagem é feita de lalíngua”, se é “uma elucubração de saber sobre lalíngua”, o “inconsciente é um saber, um “saber-fazer com lalíngua”, sendo certo que esse “saber-fazer com lalíngua ultrapassa de muito aquilo de que podemos dar conta a título de linguagem”. O “idioma” – LALÍNGUA – nos “afeta” com “efeitos” resume Lacan, mostrando que sabe jogar com mestria o jogo que enuncia” (Haroldo de Campos, “O Afreudisiaco Lacan na Galáxia de Lalingua”, In: Correio – Escola Brasileira de Psicanálise, Belo Horizonte, Número 18/19 – Janeiro, 1998).

freudiana da sublimação, quanto com a sua própria teoria. Em Freud, a sublimação é um destino da pulsão, destino este que só encontra a sua realização na obra de arte, como produto do processo de sublimação. Mas esta obra fecha o seu circuito no valor estético outorgado pela comunidade. Assim, a obra de arte, em Freud, como o objeto que produz a sublimação, finaliza o seu ciclo no vínculo que produz o reconhecimento estético, onde o Outro não deixa de estar presente. Da mesma maneira, quando Lacan define, no seu *Seminário VII*, a sublimação como “fazer algo com nada”, não deixa de esperar que este novo objeto, efeito de uma criação ex-nihilo e descontínuo de todas as criações que o antecedem, encontre o seu lugar no Outro da cultura. Então, a diferença que encontramos no sexto paradigma é que Lacan, ao definir a sublimação como uma modalidade do gozo *Uno*, como gozo do próprio corpo, a torna anterior e independente de toda relação com o Outro. Por isto nos diz Lacan que “a prova é que, quando o deixamos sozinho, ele sublima o tempo todo, aos montes, ele vê a Beleza, o Bem – sem contar o Verdadeiro, e é ainda aí, como acabo de lhe dizer, que ele está mais perto do que interessa”.³⁴¹

Assim, neste sexto paradigma do gozo, Lacan parte da existência do gozo *uno* como gozo solitário e sem Outro – mas fá-lo ao preço de definir a relação como *inexistente*. Por isto este sexto paradigma é o paradigma da *não-relação*. Mas, à semelhança do gozo *uno*, esta *não-relação* também poderá ser declinada como: a *não-relação* entre o gozo e o Outro, a *não-relação* entre o significante e o significado e a *não-relação*, posto que *a relação sexual não existe*, entre o homem e a mulher.

Toda esta construção é feita para tornar extremamente problemático o gozo do Outro.

Não estamos certos se ele existe. De forma que, se ele existe, não está no mesmo nível

³⁴⁰ J. Lacan, op. cit., p. 188.

³⁴¹ Idem, p. 164.

do gozo Uno. O gozo Uno pertence ao real, enquanto que o gozo do Outro já aparece como uma construção problemática.³⁴²

Também podemos dizer que esta nova perspectiva da *não-relação*, aberta pelo sexto paradigma, põe um limite ao conceito de estrutura.³⁴³ Como bem diz J.-A. Miller,

O conceito de não-relação merece ser colocado diante do conceito de estrutura. De fato, reportarmo-nos à estrutura nos fazia estabelecer, tomar como dado uma variedade de relações que chamávamos, simplesmente, de articulação. Esta palavra de “articulação”, que exemplificamos pelo mínimo estrutural S1-S2, é a formulação de relações no plural às quais, sem pensarmos mais nisso, se atribui a qualidade de serem reais sob o modo do necessário, quer dizer, do que não cessa de ser escrever.

Esse *Seminário Mais, Ainda* abre como perspectiva uma outra espécie de relação que limita o império da estrutura. Esse tipo de relação merece ser generalizado. E é a não-relação que abala tudo o que éramos levados a admitir como dado, na forma de contrabando, sob o abrigo da estrutura – a articulação S1-S2 enquanto ela tem efeito de significado, o Outro enquanto aquele que prescreveria as condições de toda experiência e, certamente também, a metáfora paterna, articulação nodal do Édipo freudiano, que é da ordem da estrutura, isto é, da relação impensada, da relação dada como o que não cessa de se escrever que é próprio a toda necessidade.³⁴⁴

É importante destacar que este limite que impõe a *não-relação* ao conceito de estrutura abre um segundo movimento no ensino de Lacan. Embora nos cinco primeiros paradigmas encontrássemos diferenças significativas entre eles, estas diferenças não deixavam de ser pensadas a partir de uma base comum. Esta

³⁴² J.-A. Miller, op. cit., p. 104.

³⁴³ Para uma investigação mais aprofundada não só do estruturalismo mas também do pós-estruturalismo, pode-se reportar-se aos seguintes textos: François Dosse, *Histoire du structuralisme* (Paris: La découverte, 1992); José Guilherme Merquior, *De Praga a Paris – Uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista* (R. J.: Nova fronteira, 1991); Umberto Eco, *A estrutura ausente* (SP: Perspectiva, 1991).

³⁴⁴ J.-A. Miller, op. cit., p. 102.

base comum, presente nos cinco primeiros paradigmas, podemos defini-la como o primado da estrutura. À semelhança do segundo Heidegger, e o segundo Wittgenstein, que tinham voltado a definir as bases de suas formulações, Lacan, neste sexto paradigma do gozo, redefine as bases que sustentavam o seu ensino. Por isto nos encontramos agora com um segundo Lacan que, longe de suas primeiras formulações, permite uma crítica à metafísica estruturalista.³⁴⁵ Pensemos que o estruturalismo, aí incluído o estruturalismo de Lacan, “com a cobertura da ciência, estabeleceu, sacramentou um certo número de relações”. Estas relações que se impunham sob a modalidade do que não cessa de se escrever apresentavam a estrutura como uma ordem transcendente que se impõe, necessariamente, a tudo o que é. “Nesse viés a estrutura apareceu, no estruturalismo, como uma espécie de *a priori*, como englobando categorias dadas, já manifestas aí e infalsificáveis, que não são anuláveis”.³⁴⁶ Este caráter “a priori” e “transcendente” da estrutura que impõe a sua ordem à experiência é o que da,

³⁴⁵ Talvez se possa definir o segundo Lacan como pós-estruturalista mais tendo-se em conta que, à diferença de Deleuze e Derrida, a sua linhagem não é continental, senão anglo-saxônica. A sua problemática não é a da deriva, não é a disseminação, mas sim o real. Como diz J-A Miller, “A questão do real foi a questão do século XX, uma vez que o discurso da ciência, de modo particular, se assenhorou da linguagem própria à retórica, e também confrontou a linguagem não com o verdadeiro, mas sim com o real. Concernindo ao nome próprio e avaliando até que ponto este nomearia o que verdadeiramente é, ou seja, o que é real, a famosa teoria das descrições definidas de Bertrand Russell (1905), recebendo da empreitada de Gottlob Frege, é o anúncio dessa questão desde o começo do século.

A reflexão filosófica que provém dessa tradição tem como cerne a teoria da referência. Até que ponto a linguagem pode ou não tocar o real? De que maneira a linguagem e o real se enlaçam, dado que a linguagem é potência de semblante e tem o poder de fazer existir ficções? Daí a idéia de que do ponto de vista do real a linguagem esteja doente, doente da retórica da qual ela está empapuçada, e que seria necessário curá-la por meio de uma terapêutica apropriada, para que ela verdadeiramente se torne conforme ao real.

A grande ambição de Wittgenstein e de seus herdeiros é realizar uma terapêutica da linguagem, chegando a considerar a própria filosofia como uma doença que testemunha a infecção veiculada pela linguagem como potência das ficções. Não se trata de resolver as questões filosóficas, mas sim de mostrar que elas não se apresentam se nos curamos da linguagem, se a submetemos ao real.

Foi isso o que levou Lacan a passar do Nome-do-Pai ao Pai-do-nome. Isso não é retórica. A nomeação – dar nomes as coisas, o viés por meio do qual Frege e Russell realizaram o questionamento da linguagem comum – não é a comunicação, não é a conversa fiada. A nomeação é a questão de saber como a conversa fiada se pode ligar a alguma coisa de real. J-A Miller, op. cit., p. 153.

³⁴⁶ J-A Miller, op. cit., p. 104.

tanto em Lacan quanto nos demais “companheiros” estruturalistas, o acento kantiano e metafísico³⁴⁷ deste movimento.

Devemos ter em conta que ao questionar o caráter primário da estrutura, ao partir do gozo *Uno* e da *não-relação*, Lacan faz vacilar todos os antigos conceitos que definiam a estrutura ou tinham um lugar nela. Se o gozo é *Uno* e não há relação porque o Outro não é um dado primário, então a linguagem, a palavra como comunicação, o conceito de grande Outro, o nome-do-pai, o falo, são semblantes. Ou seja, a estrutura não é um real que impõe relações necessárias que não cessam de se escrever; estes termos, que indicamos como semblantes, se encontram antes reduzidos a uma função de conectores. Por isto, neste sexto paradigma do gozo, que é o paradigma da não relação,

Todos os termos que asseguravam a conjunção, em Lacan – o Outro, o nome do pai, o falo –, que apareciam como termos primordiais, como termos que podiam até ser chamados de transcendentais, posto que condicionavam toda experiência, ficam reduzidos a conectores. No lugar dos termos, por estrutura transcendentais, que são de

³⁴⁷ Dirá Clément Rosset que “A duplicação do real constitui a estrutura fundamental do discurso metafísico, de Platão aos nossos dias. Segundo esta estrutura metafísica, o real imediato só é admitido e compreendido na medida em que pode ser considerado a expressão de um outro real, o único que lhe confere o seu sentido e a sua realidade. Este mundo aqui, que em si mesmo não tem nenhum sentido, recebe a sua significação e o seu ser de um outro mundo que o duplica, ou melhor, do qual este mundo aqui é apenas um sucedâneo enganador. E é a particularidade da imagem “metafísica” fazer pressentir, sob as aparências insensatas, ou falsamente sensatas, a significação e a realidade que asseguram a sua infra-estrutura e explicam precisamente a aparência deste mundo-aqui, que é apenas “a manifestação ao mesmo tempo primordial e fútil de um espantoso mistério” (Clément Rosset: *O real e seu duplo*. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 49). Este parágrafo de Clément Rosset nos faz lembrar o intento de Lévis Strauss em querer encontrar, por cima das aparências, a fórmula que dê conta da transformação de centenas de mitos americanos. Evidentemente, este intento não deixa de mostrar a arrogância estruturalista, que, buscando encontrar esta fórmula oculta, não esconde o seu desejo de se situar no lugar do olho de Deus. Falando sobre o romance *O pêndulo de Foucault*, de Umberto Eco, e elaborando uma crítica ao estruturalismo, diz Richard Rorty: “Mais especificamente, interpretei o romance como uma paródia do estruturalismo – da própria idéia de estruturas que estão para textos ou culturas como esqueletos estão para os corpos, programas para computadores ou chaves para fechaduras. Tendo lido antes *Teoria geral da semiótica* de Eco – um livro que às vezes parece uma tentativa de cifrar o código dos códigos, de revelar a estrutura universal das estruturas –, concluí que *O pêndulo de Foucault* estava para aquela outra obra assim como as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein estão para seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Concluí que Eco conseguiria deixar de lado os diagramas e taxonomias de sua obra anterior, assim como o Wittgenstein mais velho desprezara suas fantasias juvenis de objetos inefáveis e

uma dimensão autônoma preliminar à experiência e que a condicionam, temos o primado da prática. Onde existia a estrutura transcendental, temos uma pragmática, e mesmo uma pragmática social.³⁴⁸

Mas questionar o caráter primário da estrutura, situar a linguagem como semblante, definir o grande Outro, o falo e o nome-do-pai como termos conectores não implica cair no relativismo pós-moderno. Trata-se de pensar que o que é da ordem do semblante se cria a partir de invenções contingentes, ou seja, usando uma metáfora wittgensteiniana, são *jogos de linguagem* que surgem de uma pragmática social. Porém, não devemos esquecer que esta pragmática está ancorada em *formas de vida*, que com Lacan situamos como *o real do modo de gozo*.

Qual é, então, o lugar de Sade neste último desenvolvimento do ensino de Lacan? O Marquês de Sade esteve ausente no primeiro e segundo paradigmas do gozo; no terceiro paradigma foi reivindicado, por sustentar uma ética da transgressão; no quarto paradigma, encontramos-lo dividido entre a fantasia e a vida. Nesta divisão, Lacan mostra-nos um Sade perverso na sua fantasia mas neurótico na sua vida. Já no quinto paradigma, Lacan propõe-nos uma nova divisão, posto que nos fala de um Sade teórico, que só em aparência é sádico, e um Sade prático, que na verdade é masoquista. Finalmente, neste sexto paradigma, Lacan parte do *gozo Uno* modalizado como gozo fálico, como gozo da palavra, como gozo da sublimação – um gozo que não demanda, para facultar a entrada em sua casa, uma figura heróica, uma vez que, por se tratar do gozo do próprio corpo, ninguém está fora da casa do gozo. O ser falante é um corpo que goza e fala. De alguma maneira, neste sexto paradigma do gozo, todos somos sadeanos. Mas Sade, por não saber-fazer-aí com seu gozo fálico, por ser escravo

conexões rígidas (Richard Rorty, “A trajetória do pragmatista”, In Eco, Rorty et al., **Interpretação e superinterpretação**, São Paulo: Martins Fontes, 1997. pp. 105-6.)

³⁴⁸ J-A Miller, op. cit., p. 101.

de sua economia de satisfação (pensemos que passo uma grande parte de sua vida na cadeia), é apresentado por Lacan, neste paradigma, de novo de mãos dadas com Kant, mas desta feita na qualidade de um “idiota”.

Só que, à força de se dizer do bem, isso acaba em Kant, onde a moralidade confessa o que ela é. É o que eu julguei dever adiantar num artigo, *Kant com Sade* – ela confessa que ela é Sade, a moralidade.

Vocês escreverão Sade como quiserem – seja com uma maiúscula, para render homenagem a esse pobre idiota que nos deu sobre isso intermináveis escritos – seja com uma minúscula, pois no fim das contas é a sua maneira, dela, de ser agradável, e que, em francês antigo, é o que *ça*, isso, quer dizer – ou seja, melhor, *çade*, para dizer que a moralidade, temos mesmo assim que dizer que isso termina no nível do *ça*, do isso, o que é dizer tudo. Dito de outra modo, do de que se trata é do amor ser impossível, e a relação sexual se abismar no não-senso, o que não diminui em nada o interesse que devemos ter pelo Outro.³⁴⁹

³⁴⁹ J. Lacan, op. cit., pp. 117-8.

Capítulo III

A transgressão em Bataille – uma leitura lacaniana

Neste terceiro capítulo, analisaremos o conceito de *transgressão* tal como foi elaborado por Georges Bataille no seu livro *O erotismo*, de 1957. A elaboração batailleana deste conceito permitir-nos-á retomar o conceito de *transgressão* tal como foi apresentado por Lacan no *terceiro paradigma do gozo*. Tendo as considerações de Bataille em mente, ler o conceito de transgressão tal como Lacan o apresenta no terceiro paradigma permitirá não apenas encontrar as relações entre Bataille e Lacan, como também elucidar, com maior rigor, o que quer dizer transgressão para o Lacan do *Seminário VII*.

A transgressão foi um tema que fez época na França dos anos cinquenta. A razão para tal, julgamos, é que havia uma retomada do debate que a obra de Sade tinha suscitado entre surrealistas e dissidentes na vanguarda francesa. Quando Lacan procura uma teoria da transgressão que pudesse instrumentalizar na elaboração do seu terceiro paradigma, encontra-a - sem o explicitar - não na filosofia mas sim na ensaística literária. Mais precisamente, encontra a expressão mais acabada de semelhante teoria na obra de Bataille. Como diz J-A Miller, no terceiro paradigma “il y a comme une éthique qui vient célébrer la transgression et en la veine des Bataille, des Klossowski, etc”.³⁵⁰

Assim, depois de apresentar a formalização batailleana da transgressão e estabelecer a dívida que Lacan tem com esta formalização, passaremos a

³⁵⁰ J-A Miller. *Silet*. Curso inédito. Paris: 1994-5. Aula de 8 mar 1995 .p. 14.

questionar o conceito de transgressão. Para isto, lançaremos mão do quinto e do sexto paradigmas do gozo, que definimos como a posição pós-estruturalista de Lacan. Será justamente este segundo movimento do ensino de Lacan a definir o gozo como *Uno* e o situar na própria interdição (gozo da própria renúncia ao gozo), questionando assim a idéia de transgressão. Este questionamento abarca tanto a formulação de Bataille e da ensaística literária francesa quanto o uso que Lacan faz destas formulações no seu terceiro paradigma do gozo.

Lacan com Bataille

O conectivo “com”, nesta relação que estabelece entre Lacan e Bataille, serve-nos para indicar que o conceito de *transgressão*, apresentado por Lacan no *terceiro paradigma do gozo*, deve ser elucidado a partir da definição de transgressão que Bataille avança em *O erotismo*. Bataille começa por estabelecer uma distinção entre o *erotismo do homem* e a *sexualidade animal*. Em razão disto, é muito interessante ler neste texto de 1957, publicado dois anos antes do começo do *Seminário VII*, que o *objeto do erotismo* é interior e exterior ao mesmo tempo. Dirá Bataille que

O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Nisto nos enganamos porque ele procura constantemente *fora* um objeto de desejo. Mas este objeto responde à *interioridade* do desejo. A escolha de um objeto depende sempre dos gostos pessoais do indivíduo: mesmo se ela recai sobre a mulher que a maioria teria escolhido, o que entra em jogo é freqüentemente um aspecto indizível, não uma qualidade objetiva dessa mulher, que talvez não tivesse, se ela não nos tocasse o ser interior, nada que nos forçasse a escolhê-la. Em resumo, mesmo estando de acordo com a maioria, a escolha humana difere da do animal: ele apela para mobilidade interior, infinitamente complexa, que é típica no homem. O animal tem ele próprio uma vida subjetiva, mas

essa vida, parece, lhe é dada, como acontece com os objetos sem vida, de uma vez por todas. O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente no ponto em que ele põe a vida interior em questão. *O erotismo é na consciência do homem aquilo que põe nele o ser em questão.* A própria sexualidade animal introduz um desequilíbrio e este desequilíbrio ameaça a vida, mas o animal não sabe. Nele nada se abre que se assemelhe a uma questão.³⁵¹

Então, se o erotismo é a escolha sexual humana, esta escolha depende, diferentemente do animal, da condição indizível que se lhe impõe o objeto. Mas isto não quer dizer que a atividade sexual dos homens sempre seja necessariamente erótica. “Ela o é sempre que não for rudimentar, que não for simplesmente animal”.

Para dar conta da causa que move os modos de erotismo, o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado³⁵², Bataille partirá do

³⁵¹ Georges Bataille, *O erotismo* (Porto Alegre: L&PM, 1987), p. 27. É importante destacar a existência de uma proximidade entre o *objeto erótico* batailleano, de natureza simultaneamente *interior e exterior*, e a apresentação que Lacan faz de *das Ding* no terceiro paradigma do gozo. Neste paradigma, Lacan também apresenta a Coisa como exterior e interior ao mesmo tempo, indo ao ponto de cunhar o neologismo *extimidade* para a poder definir. Também não pode deixar de evocar-nos a condição de amor freudiana o fato de que Bataille nos diga que a eleição do objeto, no erotismo, “responde a gostos pessoais, (...) o que entra em jogo é freqüentemente um aspecto indizível”. Este aspecto indizível que nos propõe Bataille, como condição imposta ao objeto no erotismo, não é uma imagem, não é um traço simbólico, mas um real que não deixa de estar talvez articulado à imagem do outro e a certo traço simbólico constituído contingentemente. Outrossim, devido a esta condição que Bataille impõe ao objeto erótico e que determina a sua eleição, não podemos deixar de situá-lo entre Freud e Lévi-Strauss. Porque se aceitamos, com Miller, “que Freud ha sido, en la ‘Psicología de la vida erótica’, un Lévi-Strauss de la vida amorosa, ya que presenta las estructuras elementales de dicha vida y muestra en qué el amor obedece, también, a reglas. Es lo que él llama las ‘condiciones del amor’, en alemán es *Liebesbedingung*. Condiciones de amor bajo las cuales los seres humanos eligen sus objetos. Y se podría decir que cuando él habla de las ‘condiciones de *Liebes*’ se trata, efectivamente, de condiciones de goce que determinan la elección del objeto de amor” (J.-A. Miller, “Una charla al Simposio sobre el amor”, in: *Clínica psicoanalítica: deseo y goce*, Buenos Aires: Simposio del campo freudiano, 1988, pp. 95-6). Poderíamos igualmente dizer, no entanto, que esta diferença introduzida por Bataille entre a sexualidade humana e a sexualidade animal aproxima bastante a sua posição da não relação sexual que Lacan proporá no seu sexto paradigma. Pensemos que em Bataille esta condição indizível que o amante impõe ao objeto faz com que, no erotismo batailleano, não se tenha relação com o *Outro sexo*. A relação com o outro sexo é própria da sexualidade animal. O ser humano, na perspectiva de Bataille, tem relação com algo dele que o outro encarna. De alguma maneira, nesta perspectiva batailleana, a relação sexual não existe.

³⁵² Bataille dirá destes três tipos de erotismo que “O erotismo dos corpos tem de qualquer maneira algo de pesado, de sinistro. Ele guarda a descontinuidade individual, e isto é sempre um pouco no sentido de um egoísmo cínico. O erotismo dos corações é mais livre. Separa-se, na aparência, da materialidade do erotismo dos corpos, mas dele procede, não passando, com freqüência, de um aspecto estabilizado pela afeição

caráter descontínuo de cada ser. Dirá que cada ser é distinto do outro, que a contingência do nascimento, os acontecimentos da vida, a morte não tem par. Cada ser é uma diferença absoluta dos outros seres posto que “só ele nasce. Só ele morre. Entre um ser e outro há um abismo, uma descontinuidade”.³⁵³ Este abismo infinito que nos separa introduz, não obstante, um sentimento comum: a vertigem. Mas o abismo que produz esta vertigem “num certo sentido é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante”.³⁵⁴ Então, por se tratar de seres descontínuos, dirá Bataille que tanto a morte como a reprodução terão sentidos diferentes; a morte tem o sentido da continuidade do ser, e a reprodução o sentido da descontinuidade do ser. Mas se a reprodução, por criar seres individuais, introduz a descontinuidade, ainda assim não deixa de estar ligada à morte, “ela está intimamente ligada à morte”. Bataille encontra esta ligação da reprodução com a morte tanto na reprodução assexuada quanto na reprodução sexuada. Na reprodução assexuada, a célula tem que morrer, deixar de ser descontínua, para dar nascimento a duas novas células descontínuas. “Mas a passagem entre os dois implica um *instante* de continuidade. O primeiro morre, mas aparece *em sua morte* um instante fundamental de continuidade de dois seres”.³⁵⁵ Da mesma maneira, na reprodução sexual há uma passagem da descontinuidade à continuidade. “O espermatozóide e o óvulo estão no estado elementar dos seres descontínuos, mas se unem e, em consequência disto, uma continuidade se estabelece entre eles para formar o novo ser, a partir da morte,

recíproca dos amantes. Ele pode desligar-se inteiramente daquele, mas isto são exceções, justificadas pela grande diversidade dos seres humanos. (...) [Entretanto, o erotismo sagrado] se situa para além do real imediato, está longe de ser redutível ao amor de Deus. Preferiria ser pouco inteligível a ser inexato” (Georges Bataille, op. cit., pp. 18-21).

³⁵³ Idem, p. 12. Desde os primeiros textos de sua obra, Bataille empresta ao que se apresenta como descontínuo um caráter heterogêneo (entre um ser e outro há um *abismo*). Parece-nos que a idéia apresentada por Lacan do caráter heterogêneo do gozo toma como herança a *ciência heterológica* de Bataille. Se o gozo é heterogêneo, é-o porque marca, em cada sujeito, o *abismo* de uma *diferença absoluta*.

³⁵⁴ Idem, p. 13.

³⁵⁵ Idem, pp. 13-4.

do desaparecimento de dois seres separados”.³⁵⁶ Então todo novo ser, efeito de uma reprodução sexuada, é descontínuo mas teve que passar pela continuidade que implicou a fusão mortal do espermatozóide e o óvulo.

Na nossa origem, existe uma passagem do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura inteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Não aceitamos muito bem a idéia que nos relaciona a uma dualidade de acaso, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos desejos, o desejo angustiado da duração desse perecimento, temos a obsessão de uma continuidade primeira que nos une, em termos gerais, ao ser. A nostalgia de que falo nada tem a ver com *o conhecimento* dos dados fundamentais a que aludi. Alguém pode sofrer por não estar no mundo como uma onda perdida na multiplicidade das ondas, que ignora os desdobramentos e as funções dos seres mais simples. Mas essa nostalgia comanda em todos os homens as três formas do erotismo.³⁵⁷

Porém, o erotismo é causado pelo fato de sermos seres descontínuos que buscam “substituir o isolamento do ser, a sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda”. Se é verdade que a morte se relaciona, fundamentalmente, com a continuidade, ora podemos igualmente entender a relação do erotismo com a morte.³⁵⁸

³⁵⁶ Idem, p. 14.

³⁵⁷ Idem, p. 15.

³⁵⁸ Não podemos deixar de pensar que a relação estabelecida por Bataille entre o *erotismo* e a *morte* teve alguma incidência na redução que faz Lacan da pulsão à pulsão de morte. Lembremos que em Freud esta unificação lacaniana das pulsões de vida e morte faz um nó da vida (o erotismo) com a morte, e que isto não deixa de ter, pelo menos, um antecedente em Bataille.

O que eu disse permite apreender, em si mesma, a unidade do domínio erótico aberto em nós por uma recusa da vontade de nos fecharmos em nós mesmos. O erotismo abre para a morte. A morte abre para a negação da duração individual.³⁵⁹

A morte, por negar a duração individual, faz aliança com o erotismo; este, por sua vez, busca uma saída para a descontinuidade na continuidade da morte. Por isto, o erotismo é um desequilíbrio do ser. No erotismo, o ser questiona-se a si mesmo, porque quer sair da individualidade, da descontinuidade na qual está aprisionado. No erotismo, “o ser perde-se objetivamente, mas nesse momento o indivíduo se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer que, no erotismo, EU me perco”.³⁶⁰ Mas esta perda que o erotismo impõe só pode ser estudada, segundo Bataille, numa *experiência interior*, experiência que é equivalente à vida religiosa do homem. Não chegaríamos a dizer nada do erotismo se buscássemos a sua descrição em termos puramente objetivos, como uma atividade genética do homem. Apenas a *experiência interior* se abre ao erotismo. Esta experiência abre-se ao erotismo (ou religião) porque permite o jogo do *erotismo* e da *transgressão* numa experiência pessoal.

A experiência interior do homem é dada no instante em que, rompendo a crisálida, ele tem consciência de se rasgar a si mesmo e não a resistência colocada de fora. O ultrapassar da consciência objetiva, que as paredes da crisálida limitavam, está relacionado com essa mudança radical.³⁶¹

Para elaborar o tema da transgressão, Bataille começa por estabelecer uma diferença entre a ordem natural e a ordem humana. O mundo humano, diferentemente da ordem natural, é o mundo do trabalho. Por isto, é o trabalho

³⁵⁹ Georges Bataille, op. cit., p. 23.

³⁶⁰ Idem, p. 29.

³⁶¹ Idem, p. 36.

que cumpre a função, em Bataille, de permitir a passagem da natureza à cultura. Não se trata de uma passagem pacífica³⁶², uma vez que a natureza é por essência violenta. “Com o seu trabalho, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência”.³⁶³ Contudo, este fundo de violência que o mundo do trabalho não consegue reduzir não é semelhante, para Bataille, à violência própria da natureza. A natureza é violenta, e também no homem radica uma violência que pode novamente dominar este último. Mas esta violência não é natural, antes “a violência de um ser racional que tentou obedecer, mas que sucumbe ao movimento que ele mesmo não pôde reduzir à razão”.³⁶⁴ É esta violência, que a razão não pode reduzir, a que introduz no homem “um movimento que sempre excede os limites e que nunca pode ser reduzido senão parcialmente”³⁶⁵.

Neste sentido, se por um lado, em Bataille, o que distingue o homem do animal é o trabalho, por outro lado o trabalho não consegue, por si só, impor-se à violência. Por isto, para possibilitar o trabalho, o homem teve que criar, paralelamente ao trabalho, restrições e *interditos*. Mas estes interditos que limitam a violência e permitem o desenvolvimento de toda atividade humana não são impostos de fora. Segundo Bataille,

Devemos, e podemos, saber exatamente que os interditos não são impostos de fora.

Isto nos aparece na angústia, no momento em que transgredimos o interdito,

³⁶² O mesmo tema o encontramos presente no escrito de Lacan *O estádio do espelho*, onde, corrigindo ao antropólogo Lévi-Strauss, Lacan diz que a passagem da natureza à cultura se dá num animal enfermo de narcisismo. Lembremos que este escrito foi redigido em 1949; nesta data, a pulsão de morte, a violência e a agressividade são pensadas por Lacan a partir da teoria do narcisismo freudiano. Diz Lacan: “Nesse ponto de junção da natureza com a cultura, que a antropologia de nossa época perscruta obstinadamente, apenas a psicanálise reconhece esse nó de servidão imaginária de que o amor sempre tem que desfazer ou deslindar” (J. Lacan, op. cit., p. 103).

³⁶³ Geroges Bataille, op. cit., p. 37.

³⁶⁴ Idem, ibidem. Lacan, a partir do terceiro paradigma do gozo, introduz na razão freudiana não só a instância da letra como também a pulsão de morte. Vemos que este movimento de Lacan está antecipado em Bataille, porque a razão tem uma relação com uma violência que não se pode reduzir e que se impõe.

sobretudo no momento suspenso quando ele ainda atua e que, mesmo assim, cedemos ao impulso a que ele se opunha. Se observamos o interdito, se a ele nos submetemos, não temos mais consciência dele. Mas sentimos no momento da transgressão a angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado.³⁶⁶

Contudo, os interditos que ordenam o mundo do trabalho, permitindo que se estabeleça a razoável realidade humana, não são eles mesmos, para Bataille, tão razoáveis assim. Apesar de exercerem uma oposição à violência, esta violência não deixa de ser encarnada por eles. Pensemos que os interditos são leis caprichosas – posto que não existe, em Bataille, o Outro da justiça que garanta o interdito. Portanto, se o interdito é caprichoso, se não tem garantia, ou seja, se não é razoável, a única força que tem, na sua luta contra a violência, é a violência da sua imposição. Assim, Bataille escreve que “devemos levar em consideração um aspecto irracional dos interditos se queremos compreender uma indiferença à lógica que não deixa de lhes estar ligada”.³⁶⁷

Sabemos que há em Bataille uma violência exercida pelo poder soberano, ou seja, a violência da lei. A violência da interdição garante a ordem e possibilita, com isto, o mundo do trabalho. No entanto, esta violência é também incapaz de reduzir a outra violência, criada, paradoxalmente, pela violência da interdição. Esta outra violência é criada pela violência da interdição porque não é uma violência natural: nasce como efeito do mundo do trabalho, que por sua vez é garantido pela interdição. Esta outra violência retorna na transgressão; mas sem o interdito a transgressão é impossível. Assim, Bataille pode dizer que

³⁶⁵ Idem, p. 38.

³⁶⁶ Idem, p. 35.

³⁶⁷ Idem, p. 60. É importante notar que Bataille, ao apresentar o interdito na sua falta de garantia e revestindo a necessidade de que a sua imposição seja violenta, se antecipa às formulações de Lacan de que não há o Outro do Outro e que há uma articulação do simbólico com o gozo (violência, em Bataille). Lembremos que Lacan começa o seu ensino definindo, o grande Outro como um Outro do pacto, um Outro da lei. Evidentemente, esta primeira definição que Lacan oferece do grande Outro o afasta tanto do capricho quanto

A transgressão do interdito não é a violência animal. É a violência ainda, exercida por um ser suscetível de razão (colocando, no momento oportuno, a sabedoria ao serviço da violência). O interdito é, pelo menos, o limiar para além do qual somente o homicídio é possível; e, coletivamente, a guerra [como transgressão] é determinada pelo limiar franqueado. Se a transgressão propriamente dita, opondo-se ao desconhecimento do interdito, não tivesse esse caráter limitado, ela seria uma volta à violência – à animalidade da violência. Mas não é isto o que sucede. A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social.³⁶⁸

Dizer, como diz Bataille, que “a transgressão forma com o interdito um conjunto que define a vida social” é situar a transgressão numa regularidade que não deixa de ter certo automatismo. Por isto, Bataille lembrará o texto *La teoría de la fiesta*, de Roger Caillois, e dirá que Caillois foi “o primeiro a dar à sua ‘teoria da festa’ um aspecto elaborado da transgressão”.³⁶⁹

da violência. Será preciso que o seu ensino percorra um caminho até que vejamos o simbólico a trazer não paz, mas guerra, a qual Bataille tão bem nos apresenta.

³⁶⁸ Idem, p. 60/1.

³⁶⁹ Numa comunicação privada, o professor Raúl Antelo nos lembra, com justa razão, que no livro *A dialética do Iluminismo*, escrito por Adorno e Horkheimer durante a guerra e publicado em 1947, no excursus sobre Julieta, aparece o esquema “antropofágico” de inversão da ordem estabelecida através do mecanismo orgiástico-carnavalesco da transgressão. A propósito de uma noção “antropofágica” de transgressão, escreve Raúl Antelo numa edição francesa que colige contribuições de ensaístas brasileiros acerca da pós-modernidade no Brasil: “(...) la fiction contemporaine, opération narrative qui en résulte, se tisse dans cet entre-lieu qui unit et sépare, dans un même mouvement, des identités et des différences; d’où, bien souvent, des pratiques culturelles (modernes, ambivalentes, nomades) qui démultiplient les processus disséminés de transculturations, hybridations ou traductions qui, confrontées aux politiques nationales (modernisatrices, unificatrices, étatiques), dépassent le simple champ d’une anthropologie spéculative pour s’assumer comme d’authentiques transgressions ou d’astucieux exercices d’anthropophagie culturelle” (R. Antelo, “Unser Borges”, *La postmodernité au Brésil*, dir. Dionysio Toledo, Paris: Vericuetos/UNESCO/Paris III, 1998, p. 36, tr. Ilda dos Santos). Esclarece-nos ainda o professor Antelo que Adorno estava a par da teoria da festa de Roger Caillois. O texto de Caillois *Teoria da festa* foi lido pelo mesmo Caillois no *Colégio de Sociologia* – na presença de Benjamin – na livraria da rua Guy-Loussac. Foi pelo intermédio de Benjamin que Adorno tomou conhecimento da teoria de Caillois.

É igualmente interessante ressaltar que no mesmo livro *A dialética do Iluminismo*, e dez anos antes de que Lacan escrevesse *Kant com Sade*, Adorno e Horkheimer estabelecem uma relação entre a ética kantiana e o Marquês de Sade. Comentando este texto, dirá Žižek que “a digressão de ‘Julieta’ [presente no livro] é interessante, dentro de uma perspectiva lacaniana, principalmente porque Adorno e Horkheimer reproduzem nela, num contexto histórico diferente, é claro, o tema de *Kant com Sade*. O eixo consiste em apreender a

Comentemos alguns parágrafos do texto de Roger Caillois, para articular melhor, na transgressão festiva, a relação que Bataille nos propõe entre a transgressão e os interditos. Neste texto, Caillois situa a festa numa regularidade cíclica, e por esta razão articulada aos interditos e proibições. Se, por um lado, a vida é feita de trabalho e interdições, a festa, por outro lado – em termos puramente descritivos – é idêntica em todas as culturas e em todas as épocas. Mas estas reuniões maciças, que retornam ciclicamente, favorecem o excesso desenfreado. “La fiesta se define siempre por la danza, la agitación, la ingestión de alimentos, la borrachera. Hasta el artazgo, hasta el agotamiento, hasta la enfermedad. Es la ley misma de la fiesta”.³⁷⁰ Este excesso que impõe a festa rompe com a continuidade da vida do trabalho, com as preocupações cotidianas e se apresenta, para o indivíduo, “como otro mundo en donde se siente sostenido y transformado por las fuerzas que lo sobrepasan”.³⁷¹ Então, a diferença entre o mundo do trabalho e a festa situa duas realidades que, embora opostas, não deixam de se complementar,

(...) uma explosión intermitente a una época de continuidad, un frenesí exaltador a la repetición cotidiana de las mismas preocupaciones materiales, el aliento poderoso de la común efervescencia a los calmos trabajos en los que cada uno vive atareado por su cuenta, la concentración de la sociedad a su dispersión, la fiebre de sus instantes culminantes a la tranquila labor de las fases atonales de su existencia.³⁷²

Esta ruptura que, em Caillois, a festa impõe ao mundo do trabalho marca a festa com um valor duplo. A festa, por um lado, não deixa de estar inscrita no simbólico, na medida em que se produz no retorno automático de certas datas;

atividade dos heróis sádicos como consequência radical da moral do Iluminismo kantiano” (S. Zizek, **Eles não sabem o que fazem**, tr. Vera Ribeiro, R. J.: Jorge Zahar, 1992, p. 40.).

³⁷⁰ Roger Caillois. “Teoría de la fiesta”. In: Revista Sur, Buenos Aires, 64, janeiro de 1940. p. 57.

³⁷¹ Idem, p. 58.

mas por outro lado, este retorno tem a particularidade de favorecer o encontro, o contingente, a *tique*, o novo, que se presentifica no excesso descontínuo que impera na festa.³⁷³

Mas assim como este excesso da festa, o qual introduz descontinuidade na continuidade do mundo do trabalho, não está desvinculado do interdito, tampouco é, para Roger Caillois, da ordem do profano. O tempo da festa é um tempo sagrado – é o reino mesmo do sagrado. Também aqui a *transgressão*, para Caillois, se volta a vincular com o *interdito*, porque

Lo sagrado, en la vida ordinária, se manifiesta casi exclusivamente por interdicciones. Se define como lo ‘reservado’, lo ‘separado’, lo fuera del uso común, protegido por prohibiciones destinadas a impedir todo ataque al orden del mundo, todo peligro de trastocarlo e introducir en él un fermento de turbación. Aparece esencialmente como negativo.³⁷⁴

Em Bataille, tal como em Caillois, encontramos a vinculação do *interdito* e a *transgressão* à ordem *sagrada*.³⁷⁵ Mais ainda: sendo o tempo do trabalho um *tempo*

³⁷² Idem, p. 59.

³⁷³ Não podemos deixar de pensar no caráter isomórfico que apresenta a teoria da festa, de Roger Caillois, e a formalização lacaniana da abertura e do fechamento do inconsciente. Esta formalização, apresentada no *Seminário XI*, quarto paradigma, apresenta os mesmos traços estruturais. Lembremos que a abertura do inconsciente, como descontinuidade, segue-se-lhe um retorno automático dos significantes (mundo da interdição e do trabalho) que se detém no encontro tíquico com o objeto *a* (a festa).

³⁷⁴ Roger Caillois, op. cit., p. 60.

³⁷⁵ Os temas do *sagrado* e *profano*, em Caillois e Bataille, são herdados da escola sociológica de Durkheim e dos trabalhos e aulas de Marcel Mauss a que assistiram. Apesar das notórias diferenças teóricas existentes entre a obras de Jürgen Habermas e as de Bataille, não podemos deixar de citar a pertinente leitura que faz Habermas do tema do *sagrado* e do *profano* em Bataille. Diz Habermas que Bataille se encontra “dentro da tradição da escola de Durkheim; ele reduz os aspectos heterogêneos da vida social, bem como os da vida psíquica e espiritual, aquele aspecto sagrado que Durkheim tinha determinado em contraste com o mundo do profano: os objectos sacros são dotados de uma força aurática que cativa e atrai o homem e, simultaneamente, o aterroriza e repele. Ao serem tocados, eles desencadeiam efeitos de choque e representam um plano diferente, um plano superior da realidade – são incomensuráveis com as coisas profanas, escapam a uma análise homogeneizadora que compare o que é estranho com o conhecido, que explique o imprevisível com a ajuda daquilo que nos é familiar. Bataille acrescenta ainda a determinação do dispêndio improdutivo. O mundo heterogêneo comporta-se em relação ao profano como supérfluo – desde os restos e excrementos, passando pelos sonhos, pelos êxtases eróticos e pelas perversões, até às representações subversivas e

profano, no qual “a sociedade acumula os recursos [e] o consumo é reduzido à quantidade necessária à produção”,³⁷⁶ este tempo só é possível porque impera o *interdito*, o qual limita a violência. Mas este império do *interdito*, que permite o tempo profano do trabalho, deriva a sua força do fato de estar revestido de uma função sagrada.³⁷⁷ Outro elemento deve intervir, algo que esta além da própria *interdição*, e possibilitar, em Bataille, a força da própria interdição. Por isto, Bataille escreve que só em momentos excepcionais pode advir uma transgressão ilimitada – ou seja, uma transgressão que quebre, de alguma maneira, o seu vínculo com a interdição, que deixe de ser uma saída regulada do mundo do trabalho. Justamente, este momento só é possível porque a própria interdição – por exemplo, devido à morte de quem a encarnava – perde a sua função *sagrada*.

Acontece que a violência, de alguma maneira, excede o interdito. Parece – pode parecer – que, a lei tornando-se impotente, nada de firme doravante poderá conter a violência. A morte, em sua base, excede o interdito que se opõe à violência que, teoricamente, é a sua causa: o mais freqüente, o sentimento de ruptura que a acompanha acarreta uma desordem menor que os ritos fúnebres, as festas, que comandam ritualmente e limitam os impulsos desordenados, têm o poder de desfazer. Mas se a morte prepondera sobre

contagiosas, desde o luxo mais manifesto até às esperanças mais exacerbadas e eletrizantes, até às transcendências santificadas. Em contrapartida, o aspecto homogêneo e uniforme do cotidiano é o resultado da troca de substâncias com a natureza renitente e exterior. O que conta na sociedade capitalista é antes de mais nada o trabalho assalariado enquanto força homogeneizadora: esta é incrementada por via da combinação com a ciência e a técnica. A técnica é o elo de ligação entre a ciência e a produção; e à semelhança do que disse Adorno, Bataille escreve que “as leis fundadas pela ciência estabelecem entre os diferentes elementos de um mundo elaborado e mensurável relações de identidade” (Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, tr. Ana Maria Bernardo, Lisboa: Dom Quixote, 2000. p. 207).

³⁷⁶ Georges Bataille, op. cit., p. 64.

³⁷⁷ Se pensamos que a *interdição* é da ordem simbólica, na medida em que é uma lei – e só há lei porque há linguagem –, podemos dizer que Bataille, ao buscar algo além da própria interdição, o sagrado, para garantir a interdição, está situando uma *Outra Coisa* além da linguagem. Também Lacan, numa linhagem que não podemos deixar de reconhecer como batailleana, nos diz que tudo está estruturado mas nem tudo é significativo. Como nos lembra J.-A. Miller, embora para Lacan não haja Outro do Outro, há no entanto outro do Outro: o objeto *a* vem no lugar do Outro do Outro. Ou seja, o que vem no lugar da falta de garantia, porque não há Outro do Outro na ordem simbólica, é o gozo na sua função de crença (sagrada).

um ser soberano, que parecia por essência tê-la vencido, o sentimento de violência triunfa e a desordem é sem limites (...).

O mecanismo da transgressão aparece nessa deflagração da violência. O homem quis, acreditou, dominar a natureza, opondo-lhe geralmente a recusa do interdito. Limitando nele mesmo o movimento da violência, ele pensou limitá-lo ao mesmo tempo na ordem real. Mas se ele percebesse a ineficácia da barreira que quis opor à violência, os limites que ele mesmo pretendia observar pessoalmente perderiam o sentido que haviam tido para ele: os seus impulsos contidos se soltavam, desde então ele matava livremente, deixava de moderar a sua exuberância sexual e não temia mais fazer em público e desenfreadamente o que até então só fazia de forma discreta. Enquanto o corpo do rei era o campo de uma decomposição agressiva, a sociedade inteira estava sob o poder da violência. Uma barreira impotente para proteger a vida do rei da virulência da morte não se poderia também opor eficazmente aos excessos que ameaçam a ordem social.³⁷⁸

Então, para Bataille, a *transgressão indefinida*, aquela que rompe o vínculo com o interdito, é excepcional. O constante é que os interditos sejam violados a partir da regras que os próprios ritos prescrevem. Mas é interessante ressaltar que, por mais diferenças que existam entre estas duas modalidades da transgressão, esta última, na perspectiva de Bataille, tem pontos em comum que não devemos desconhecer. Em primeiro lugar, não há transgressão sem limite; como diz Foucault, “la transgression est un geste qui concerne la limite; c’est là, en cette minceur de la ligne, que se manifeste l’éclair de son passage, mais peut-être aussi sa trajectoire en sa totalité, son origine même”.³⁷⁹ Em segundo lugar, este *limite* introduz um fascínio especial, que é o fascínio por atravessar a barreira que impõe a própria interdição. E se a interdição introduz este fascínio, é porque ela, como a transgressão, tem um caráter *sagrado* e *heterogêneo*. Em terceiro lugar, o

³⁷⁸ George Bataille, op. cit., pp. 62-3.

³⁷⁹ Michel Foucault, “Préface à transgression” (in: *Dits et écrits*, tome I. Paris: Gallimard, 1994. p.)

atravessamento da *barreira* implica uma saída da *homogeneidade* da vida do rebanho. Ou seja, a saída da regularidade de um *automaton* que, necessariamente, repete sempre o mesmo. Em quarto lugar, se a homogeneidade do mundo do rebanho é da ordem do equilíbrio homeostático, a heterogeneidade é da ordem do *excesso*. Por mais regrada que seja a transgressão, para Bataille, não há transgressão sem *excesso*. Justamente, é o *excesso* quem demarca o corte que se estabelece entre uma e outra ordem. Em quinto lugar, o mundo que instaura a transgressão é o mundo do *encontro*, da *tique*. Apenas neste espaço, no qual a regularidade é questionada, é possível a novidade própria do encontro. Em sexto lugar, o mundo do excesso é um mundo *incomensurável, ilimitado*.³⁸⁰ Em sétimo lugar, a transgressão não é uma mera negação de uma ordem estabelecida, não é a falta própria do desejo que se opõe à lei, na ilusão de encontrar uma última reposta que nunca chega. Não é desencanto, insatisfação. Tampouco é a afirmação; não afirma nada, porque se encontra numa lógica do *ilimitado*, do que quer *mais, mais*. Contudo, este *mais*, este *ilimitado* que impera na transgressão não é a *outra coisa*, esperada, que volta a lançar o desejo no seu caminho de insatisfação, senão o *outra vez* da afirmação não concluída, que instaura uma economia de satisfação. Como diz Foucault,

Rien n'est négatif dans la transgression. Elle affirme l'être limité, elle affirme cet illimité dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif: nul contenu ne peut la lier, puisque, par

³⁸⁰ É interessante o comentário que Habermas faz da *ilimitação*, em Bataille, na sua diferença com o *destino do ser*, em Heidegger. Dirá Habermas que “com esta idéia da ilimitação [Entorenzung] abre-se a Bataille uma perspectiva completamente diferente da de Heidegger; a subjectividade que se transcende a si própria não é destronada nem desapossada em favor de um destino superfundamentalista do ser, mas sim devolvido à espontaneidade de pulsões que tinham sido amaldiçoadas. A abertura a um domínio sacral não significa subjugação à autoridade de um destino indeterminado apenas anunciado pela sua aura; a transgressão de fronteira em direção ao sacral não significa uma demissão humilhante da subjectividade, mas a sua libertação e o seu acesso à verdadeira soberania” (Jürgen Habermas, op. cit., p. 204).

définition, aucune limite ne peut la retenir. Peut-être n'est-elle rien d'autre que l'affirmation du partage.³⁸¹

Para Foucault, Bataille encontra no *erotismo* o lugar privilegiado do *excesso de subjetividade*³⁸² que é próprio de toda experiência transgressiva.

Se agora retomamos o tema da transgressão, tal como é trabalhado por Lacan no terceiro paradigma do gozo, poderemos verificar a dívida de Lacan à ensaística francesa e, mais particularmente, ao pensamento de Bataille.

De maneira semelhante a Bataille, Lacan, ao opor o *simbólico e o imaginário à casa do gozo*, apresenta duas ordens separadas por um limite que se arma em barreira. Este limite, à semelhança dos casos de Bataille e Caillois, separa em Lacan duas ordens diferentes: a *casa dos porcos* e a *casa da Coisa*. A ordem simbólico-imaginária, como casa dos porcos, define uma realidade sustentada pelos ideais da cultura; nesta realidade, o sujeito se encontra em falta. No entanto, tal como em Bataille, esta falta não é da ordem da transgressão. Ela responde à homeostase do mundo dos porcos. Ou seja, esta falta é desejo, e este desejo coordena-se a uma fantasia que introduz a ilusão de uma possível e imaginária satisfação. Podemos pensar, com o Lacan do terceiro paradigma, que

³⁸¹ Michel Foucault, op. cit., p.

³⁸² Com *excesso de subjetividade* queremos definir uma experiência de satisfação que é, em essência, a-cefálica. Por isto, o que chamamos *excesso de subjetividade* em Bataille requer um corpo gozante. Não podemos confundir o *excesso de subjetividade* com um sujeito vazio, falta em ser, pura negatividade. É importante lembrar que a noção de sujeito como pura negatividade, que é questionada por Bataille, é uma herança dos cursos sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel ministrados, em Paris, pelo filósofo Alexandre Kojève. Esta herança do sujeito como falta em ser é assumida por Sartre no seu livro *O ser e o nada*, e logo volta a ser formalizada, por Lacan, como sujeito do significante, sujeito barrado. Devemos destacar que por ser o conceito de *falta em ser* uma herança kojéviana, que Satre retoma e Lacan formaliza, Sollers e a desaparecida revista *Tel quel*, que tanto se fascinavam com a falta e o desejo metonímico, se transformam, por isto, em hegelianos herdeiros do pensamento sartriano. Há que destacar que, à diferença do que pensa Philippe Sollers, Lacan não é apenas falta metonímica, não é surrealista, não pensa numa deriva infinita. Sempre, em Lacan, foi pensado um limite, um referente, que ele formalizou, no transcurso do ensino, de diferentes maneiras. O referente foi pensado como a própria palavra, como falo, como objeto *a* e, no fim de seu ensino, como sintoma. É justamente pela idéia de referente, de uma âncora que detém o deslizamento, que o ensino de Lacan não pode ser confundido com o relativismo pós-moderno. A verdade é semblante, mas permanece o real do sintoma. Creio que esta diferença é central no pensamento de Lacan, e confere à sua posição pós-estruturalista uma identidade que lhe é própria.

nesta homogeneidade na qual vive o rebanho tanto o desejo quanto a ilusão, que vem a obturar o desejo, trabalham para manter o equilíbrio do sistema. Podemos dizer, como diz Bataille, que neste mundo *do trabalho* a realidade pode ter um furo que, com Lacan, chamamos desejo; mas este furo, na medida em que se articula à fantasia, está ao serviço do *princípio de prazer*. Assim, este mundo, no qual se vive em falta e se persegue o sonho da emancipação, na sua pobreza é defesa contra *das Ding*, contra a *casa da coisa*. Lacan necessita de uma *transgressão heróica* para entrar na *casa do gozo*, a qual toma de Bataille e dos seus companheiros de viagem. Quer sair da pobreza teleológica que vem a frear o desejo quando este encontra a barreira do *narcisismo*, da *fantasia* e do *belo*. É bom destacar que esta saída não deixa de ser desejante, na medida em que o desejo, neste terceiro paradigma, vai além da defesa, visando o gozo. Então, toda a problemática deste terceiro paradigma consiste em como situar o desejo numa economia que não seja de falta e de insatisfação – e é por isto que Bataille é aqui interessante. Trata-se de situar o desejo numa lógica que não o infinitize, procrastinando o *ato*, antes o torne *finito* na sua *realização*.³⁸³ A isto, a leitura de Sade feita por Bataille e seus companheiros, na qual o conceito de transgressão teve um lugar privilegiado, prodigalizou a Lacan uma temporária resposta.

Com isto queremos, de alguma maneira, lembrar a dívida que o pensamento de Lacan tem com Bataille e seus companheiros. Não queremos ser injustos e pensar que tudo o que foi proposto por Lacan, quando não é de cepa própria, tem uma herança freudiana. Tampouco podemos ignorar que é a *degradação da vida erótica*, o *além do princípio do prazer*, o *masoquismo primordial*, entre

³⁸³ Evidentemente, as diferenças com Bataille são muitas. A saída batailleana apresenta, por momentos, um viés de perversão. Mas pensamos que o interessante, para Lacan, do proposto por Bataille é a possibilidade de encontrar uma resposta à infinitização do desejo metonímico (insatisfeito na histeria, impossível na obsessão e prevenido na fobia). Nesta saída ao caráter infinito do desejo que, por negar-se a si mesmo, inibe a ação, a perversão não deixa de ter a sua dignidade – e Lacan não deixa de o reconhecer, como é sabido. Mas o

outros temas freudianos, que permitem a constante proximidade de Lacan aos antigos dissidentes do surrealismo.

Bataille com Lacan

Retomaremos o tema da transgressão, que comentamos na primeira parte deste capítulo, mas com a intenção de fazer um caminho inverso ao que temos feito até agora. Não será mais Bataille quem nos elucida a noção de transgressão apresentada por Lacan em seu terceiro paradigma; antes, o quinto e o sexto paradigma do gozo de Lacan servir-nos-ão como ferramenta para elaborarmos uma crítica à noção de transgressão que Bataille formaliza e Lacan retoma no seu terceiro paradigma.

Como pudemos estabelecer na primeira parte deste capítulo, a noção de transgressão em Bataille só pode se pensada a partir da interdição. É necessária, para tornar efetiva a noção de transgressão, a existência de um limite que organize duas ordens opostas. Este limite, ao modo de uma barreira, divide dois mundos: o mundo do trabalho e o mundo do excesso (Caillois situava na festa um exemplo de uma realização excessiva, embora regrada). Mas esta definição de transgressão, que Bataille nos propõe e Lacan retoma no seu terceiro paradigma, se desfaz se perdemos a *interdição como limite*.

Se partimos do quinto paradigma do gozo, onde Lacan faz uma crítica à noção de transgressão, vemos que esta crítica é possível, para Lacan, porque tanto questiona neste paradigma o *Édipo* freudiano quanto volta a definir, em novos termos, a sua teoria da repetição. Neste paradigma do gozo, o *Édipo* é

objetivo de Lacan é outro: como articular o desejo ao *ato*, à *sublimação*, como produzir, a partir de um análise, o *desejo do analista*.

questionado por Lacan, que passa a considerá-lo *um sonho de Freud*. É importante ressaltar que com este questionamento do *Édipo* freudiano, é a própria *interdição paterna* que fica questionada. Nesta nova perspectiva que abre Lacan, já não é o *nome-do-pai* quem proíbe o gozo, antes a própria estrutura da linguagem. É a linguagem que mortifica o vivo e o *pai*, como proibidor, não deixa de ser uma invenção neurótica de um fato de estrutura. Por isto, na perspectiva do quinto paradigma, o *pai* é um semblante, ou seja, faz-nos crer que há algo onde na realidade não há nada. O que há é a castração efetuada pela própria estrutura da linguagem. Mas, como tínhamos formulado no nosso comentário ao quinto paradigma, a linguagem, nesta perspectiva, não só *mortifica* como também *produz gozo*. Lembremos que Lacan, neste paradigma, pensa uma relação originária entre o significante e o gozo, e nesta relação originária, um duplo movimento. A linguagem não só introduz perda de gozo, entropia, como também recuperação de gozo. E esta recuperação é possível a partir da produção, pela repetição significante, do objeto *a* como *plus de gozo*.

Então, neste quinto paradigma, pelo questionamento do *Édipo* freudiano, a *interdição*, pensada em termos paternos, perde o seu caráter necessário e, por isto, passa a ser um semblante que pode não existir em outras cultura. Da mesma maneira, a estrutura da linguagem, em seu duplo movimento, não apenas castra o gozo mas também o produz. Porém, este desvanecimento da interdição e esta articulação do gozo com a estrutura torna impossível a idéia de transgressão no Lacan do quinto paradigma. Com esta nova perspectiva, já não temos mais dois campos claramente definidos pela interdição. A distinção entre o mundo do trabalho e a casa do gozo perde o seu valor. Se a interdição é semblante, se a linguagem não apenas castra como também, em sua repetição, introduz gozo, o gozo está em todas as partes. Nada justifica, nesta perspectiva de Lacan, que

busquemos uma saída heróica para entrar na casa do gozo, posto que todos habitamos em dita mansão.

Se agora nos remitemos ao sexto paradigma do gozo e nos perguntamos pelo lugar que ocupa a noção de transgressão neste paradigma, novamente nos encontramos com a impossibilidade de situar esta noção nos termos deste paradigma. Pensemos que o lugar Outro e a interdição, que cria este Outro lugar (casa do gozo, erotismo, festa) separado do mundo do trabalho, é a base da transgressão. Mas o sexto paradigma nos fala do gozo como gozo do corpo próprio. E este gozo do corpo próprio apresenta-se como *gozo Uno* separado do Outro. Por sua vez, esta separação do Outro apresenta dois valores diferentes. Por um lado, é exílio do Outro como Outro sexo, já que há *gozo Uno* mas não há *gozo do Outro*, porque não há relação sexual. Por outro lado, o gozo está separado do Outro do significante. O Outro do significante já não é uma ordem transcendente, uma invariante estrutural, que se repete eterna e necessariamente, impondo ao vivo sua lei; antes, tanto o Outro quanto a lei (Outro da lei) são *criados*, contingentemente, numa pragmática social. Mas dizer que o Outro é criado contingentemente é afirmar a sua inexistência, o seu valor de semblante, a sua relatividade, porque o que existe hoje pode perfeitamente não existir amanhã. Todo o problema deste paradigma consiste em construir o *campo do Outro*, porque o *campo do gozo*, como *Uno*, está garantido. Ao sugerir que o problema é o campo do Outro, as invenções de semblantes, de jogos de linguagens, e não o campo do gozo, este paradigma se situa numa perspectiva inversa à noção de transgressão. Lembremos que, tanto em Bataille quanto no Lacan do terceiro paradigma, o campo do trabalho, com o seu equilíbrio repetitivo, estava assegurado. O problema que se lhes apresentava a Bataille e a Lacan era, justamente, como sair do mundo homogêneo para entrar na heterogeneidade do erotismo, da festa, da casa do gozo. Inversamente a esta

perspectiva – e por isto a nossa insistência em situar um segundo Lacan –, o problema agora é como garantir o mundo do trabalho, o mundo do semblante num mundo que avança inexoravelmente no autismo do gozo pós-moderno. Então, o problema não é a transgressão.³⁸⁴ O problema, fundamentalmente o problema do mundo contemporâneo, não é o gozo - este está garantido e, na pós-modernidade, o assegura o nosso extravio no objeto técnico. O problema é garantir a sobrevivência e a criação de novos jogos de linguagem num mundo que perde a referência aos seus antigos semblantes. Ou seja, a queda do pai e, com ela, a saída do modo de gozo da castração nos está conduzindo de Kant a Sade, do sentimento de culpabilidade moderno a um imperativo de gozo pós-moderno obscuro e feroz. Este imperativo, na medida em que os semblantes não são eternos, exige novas respostas, novas invenções, no campo do semblante, que assegurem novos jogos de linguagem.

³⁸⁴ Para mostrar a ausência de diferença entre o mundo do trabalho e o campo do gozo, ocorre-nos um exercício prático de observação empírica, tomado da psicopatologia da vida cotidiana. Para tanto, podemos deter-nos tanto numa instituição de transmissão de psicanálise quanto em qualquer instituição de transmissão de saber, um exemplo das quais sendo a própria universidade. Imaginemos as lutas pelo poder, o desprezo ao poder, o narcisismo das pequenas diferenças e todo o ódio acumulado, não metabolizado, que se concentra em ditas instituições. Tomemos como imagens desta fenomenologia as que nos propõe Lacan no seu escrito *A agressividade em psicanálise*. “Assim se coloca em série, de maneira contínua, a reação agressiva, desde a explosão tão brutal quanto imotivada do ato, passando por toda a gama das formas de beligerância, até a guerra fria das demonstrações interpretativas, paralelamente às impulsões de nocividade que, em falar do *kakou* obscuro a que o paranóide refere sua discordância de qualquer contato vital, vão-se escalonando, desde a motivação do veneno, retirada do registro de um organicismo muito primitivo, até a motivação mágica do malefício, telepática, da influência, lesiva, da intrusão física, abusiva, do desvio da intenção, espoliadora, do roubo do segredo, profanatória, da violação da intimidade, jurídica, do preconceito, da difamação e do ataque à honra, reivindicatória, do prejuízo e da exploração” (J. Lacan, op. cit., p. 113). Agora bem, será possível dizer, relativamente a estas duas instituições paternas – a instituição psicanalítica e a instituição universitária –, que nelas não há gozo porque se trata do mundo do trabalho?

Conclusão

Da leitura que se acaba de fazer ter-se-á deduzido – assim o esperamos – a pertinência de um título como *Sade em Lacan - Uma ética da transgressão*. Não obstante o tema da transgressão não ser hegemônico em todo o texto, não é menos verdade que norteou o desenvolvimento da pesquisa, ainda que por vezes de forma velada. Findo o percurso a que nos propusemos neste espaço, é ainda o tema da transgressão, sobremaneira, a apontar caminhos para futuros desenvolvimentos desta pesquisa. Com o título desta dissertação queríamos evocar algumas conseqüências teóricas de se pensar a presença de Sade em Lacan a partir de *uma ética da transgressão*. E estas conseqüências teóricas não são outras que as que apresentamos nos termos do *terceiro paradigma do gozo*.

Então, se asseveramos que a transgressão sadeana, tal como a apresentamos no terceiro paradigma, norteou o nosso trabalho, dizemo-lo porque esta perspectiva permitiu:

- analisar, no curso do primeiro capítulo, o lugar que ocupa Sade na vanguarda surrealista (**Breton e o Surrealismo – Sade na Bastilha**) e nos dissidentes do movimento surrealista (**Bataille e Cia. – O retorno de Sade**). Toda a reconstrução histórica que fizemos estava pensada a partir de uma reivindicação da transgressão sadeana. A reivindicação do que considerávamos o franqueamento sadeano e, com ele, a ética transgressiva que esta posição sustentava, levou-nos a uma leitura que ora cremos parcial do lugar de Sade na vanguarda francesa. Reivindicamos com demasiada ênfase o gozo transgressivo e teremos eventualmente perdido de vista a sublimação surrealista. Em outras palavras, através de uma reivindicação por momentos

ideológica da transgressão sadeana, fomos levados a uma leitura parcial da vanguarda francesa;

- no segundo capítulo, a transgressão sadeana voltou a ser o eixo das nossas análises, mas desta feita não como reivindicação. Queríamos estabelecer o porquê da ausência da transgressão sadeana em certos paradigmas, da sua presença em outros e, finalmente, o porquê do seu questionamento no quinto e no sexto paradigmas. Neste sentido, conseguimos estabelecer uma equivalência entre, por um lado, a transgressão sadeana como ética do franqueamento do terceiro paradigma de Lacan, e por outro lado maneiras diferentes de apresentar as passagens à *casa do Gozo*. Pudemos assim estabelecer, seguindo o Lacan do *Seminário VII*, outros habitantes da *casa da Coisa* (a mãe, o tu, a ciência no sentido moderno, a lei moral, os objetos da sublimação, a função do pai, o amor cortês, Antígona);
- já no terceiro capítulo a noção de transgressão volta explicitamente a ser o centro dos nossos interesses, mas não, desta feita, na especificidade da transgressão sadeana, senão a partir das idéias propostas por Bataille, no seu livro sobre *O erotismo*, acerca do tema da transgressão. Evidentemente, é o tema da transgressão sadeana que, uma vez mais, nos volta a guiar durante o estudo da transgressão em Bataille, até ao seu questionamento nos paradigmas quinto e sexto do gozo.

Então, por mais ausente, reivindicada e questionada que tenha sido a transgressão sadeana, tal como a propõe Lacan no terceiro paradigma do gozo, terá sido ela o tema que, de uma maneira ou de outra, nos acompanhou no percurso desta dissertação. Queremos igualmente ressaltar que precisamente ao longo deste percurso se foi perfilando uma nova idéia que, talvez, possa vir a ser a causa de uma nova pesquisa. Este novo tema, que se foi impondo ao longo da elaboração desta dissertação, já não aponta para a velha noção de transgressão

que conseguimos ressaltar em alguns momentos deste trabalho. O tema que nos fica como produto desta pesquisa é o questionamento que podemos encontrar, no último Lacan, ao conceito de *estrutura* tal como foi apresentado pelo próprio “movimento” estruturalista. Este questionamento, nos termos do último Lacan, permite-nos situar uma crítica não apenas ao que chamamos de metafísica estruturalista, mas também uma crítica ao próprio estruturalismo de Lacan. Creemos, com isto, que o segundo movimento do ensino de Lacan é o questionamento mais radical que este psicanalista tenha feito de si próprio. Embora nos cinco primeiros paradigmas nos deparemos com um Lacan que pensa contra si próprio, há um ponto, nestes paradigmas, que não é questionado, qual seja, a *hipótese estruturalista* ela mesma. Como dizia Miller, quando também ele estava tomado pela *hipótese estruturalista*, em Lacan a estrutura é o que dura.³⁸⁵ Mas Miller demonstrou, avançando contra ele próprio no sexto paradigma do gozo, que a estrutura não dura, posto que no último Lacan se criam contingentemente os *jogos de linguagem*, os semblantes que asseguram as práticas comunitárias. Ou seja, a estrutura perde o seu caráter *transcendente* e *necessário*. Não obstante, julgamos que isto não conduz Lacan a um relativismo pós-moderno, na medida em que nem tudo é semblante, e que a *forma de vida*, o *modo de gozo*, é a âncora referencial a partir da qual se criam os novos jogos de linguagem.

³⁸⁵ Pensamos que o texto de J.-A. Miller “S’truc dure”, que se encontra publicado em espanhol no seu livro *Matemas II*, é o texto que mostra mais claramente o que hoje poderíamos chamar uma leitura estruturalista de Lacan. Trata-se de uma leitura que considerava a *hipótese estruturalista* como um *leitmotiv* que perpassava todo o ensino de Lacan, o qual subsumia no seguinte axioma: *o inconsciente esta estruturado como uma linguagem*. Dizia Miller, neste texto de 1985, “Uno no se ocuparía de la estructura en el psicoanálisis si Lacan no la hubiera introducido en él. Destacaré de entrada que cuando Lacan dice “la estructura” en singular, se trata de la del lenguaje. Incluso el genitivo está de más: para él, estructura – tomando la palabra en sentido estricto – quiere decir lenguaje (...). El estructuralismo del que se trata en Lacan es el que tiene su fuente en F. de Saussure, con su *Curso de lingüística general*, al que R. Jakobson y su binarismo tomaron extraordinariamente operativo, y que Lévi Strauss encontró en los Estados Unidos durante la segunda guerra mundial. En el fondo, si la lingüística pudo ser considerada ciencia piloto para la ciencias humanas, es porque Lévi-Strauss (...) en los Estados Unidos, escuchando a Jakobson, comenzó a ordenar su material a partir de allí (...). El rasgo propio del estructuralismo de Lacan – y no se ve cómo el psicoanálisis podría prescindir de ello – es incluir al sujeto en la hipótesis estructuralista” (J.-A. Miller. *S’truc dure*. In: *Matemas II*. Buenos Aires: Manantial, 1988. pp. 95-8).

Então, na perspectiva do sexto paradigma, a transgressão cai definitivamente por terra, não havendo mais condições teóricas sequer para se poder cogitá-la. Porque se o *gozo* é *Uno* e, como gozo do próprio corpo, é sem Outro, o gozo como tal está assegurado, não havendo necessidade de transgressão heróica alguma para se franquear a sua casa. O problema passa agora a ser os semblantes que asseguram as pragmáticas sociais. Pensamos que toda a problemática que abre o sexto paradigma do gozo está em como garantir os laços sociais e, sobretudo, como os garantir, num mundo que perdeu a referência ao *pai* como semblante organizador. Cremos também que não é justo falar de um *hibridismo* pós-moderno ante a *queda do pai*. Ao contrário, o que nos possibilita pensar este segundo movimento do ensino de Lacan é que, ante a *queda do pai*, o que retorna é a monotonia do gozo. Esta monotonia, não a encontramos apenas no extravio contemporâneo do *objeto técnico*, mas também nos diversos grupos que se constituem a partir dos seus *modos de gozo* específicos. O multiculturalismo pós-moderno não é outra coisa senão uma nova versão da *psicologia das massas*, onde os grupos não se constituem a partir do traço do *ideal do eu*, mas a partir dos *signos de gozo*. A ordem moderna impunha um modo de gozo que era de castração, posto que exigia, na constituição dos grupos em torno a um *Ideal*, a perda da própria diferença, e com isto relançava o desejo, em busca do Ideal. Na pós-modernidade o movimento é inverso, posto que é a *diferença*, como modo de gozo, a constituir os grupos.

O problema desta inversão pós-moderna é que por um lado vivemos num mundo – como diz Richard Rorty – de clubes privados, e no entanto carecemos da referência ao semblante paterno como função organizadora. Daí o perigo desta nova ordem: se não formos capazes de inventar novos semblantes, se não dermos a luz a novas descrições que assegurem novas prática comunitárias, se não criarmos novos jogos de linguagem que permitam articular os diferentes

clubes privados, a perspectiva que se abre é a queda no fundamentalismo e, com isto, a queda na pior das guerras, uma guerra sem fronteira, uma guerra *extímia*, a guerra dos modos de gozo.

Anexo

Referências bibliográficas

- AAVV. *Pesquisas sobre a sexualidade – quinhão de objetividade, determinantes individuais, grau de consciência*. Lisboa: Ed. Antígona, 1980.
- AAVV. *Acéphale. Religion, Sociologie, Philosophie*. Nrs. 1, 2, 3-4, 5. Jean-Michel Place (ed.). Paris: 1936-9.
- ALEMÁN, Jorge. *La experiencia del fin - Psicoanálisis y metafísica*. Málaga (Es.): Miguel Gómez, 1996.
- Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Filigrana, 2000.
- Cuestiones antifilosóficas en J. Lacan*. Buenos Aires: Atuel. 1993.
- ANTELO, R. “Unser Borges”, In: *La postmodernité au Brésil* (dir. Dionysio Toledo, Paris: Vericuetos/UNESCO/Paris III, 1998, p. 36, tr. Ilda dos Santos).
- ARTAUD, A. *L’ombilic des limbes*. Paris: Gallimard, 1968.
- ASIMOV, I. *Cien preguntas básicas sobre la ciencia*. Buenos Aires: Tiempo, S. A.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Tr. Mário Laranjeira. S. Paulo: Brasiliense, s/d.
- A câmara clara*. R. J.: Nova Fronteira, 1984.
- BATAILLE, G. *Dossier de la polémique avec André Breton*. In *Oeuvres Complètes II – Écrits postrumes 1922-1940*. Paris: Gallimard, 1970.
- O erotismo*. Tr. Antônio Viana. 2ª edição. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- A parte maldita*. Tr. Júlio C. Guimarães. R. J.: Imago, 1975.
- La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957.
- BAUDRILLARD, Jean. *De la seducción*. Tr. Elena Benarroch. 3ª ed. Madri: Cátedra, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tr. Mauro Gama e C. M. Gama. RJ: J. Zahar, 1998.
- BÉHAR, H. e Michel Carassou. *Le surréalisme*. Paris: Brodard et Taupin, 1984.
- BLANCHOT, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Tr. David Huerta. México: Vuelta, 1992.

- Sade y Lautréamont*. Tr. Marcia Cerretani. B. Aires: Ed. del Mediodia, 1982.
- BORGES, J. L. *Qué es el budismo?* Buenos Aires: Emecé, 1991.
- BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. Tr. Luiz Forbes. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- L'amour fou*, Paris: Gallimard, 1985.
- BROUSSE, Marie-Hélène. *La fórmula del fantasma*. Tr. Irene Agoff. In: *Presentación de Lacan*. Buenos Aires: Manantial, 1987.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia – Histórias de Deuses e Heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- CAILLOIS, R. “Teoría de la fiesta”. In: Revista Sur, Buenos Aires, 64, janeiro de 1940.
- CAMPOS, H. de. “O Afreudisiaco Lacan na Galáxia de Lalíngua”, In: *Correio – Escola Brasileira de Psicanálise*, Belo Horizonte, Número 18/19 – Janeiro, 1998.
- CHÉNIEUX, Jacqueline-Gendron. *Le surréalisme*. Paris: PUF, 1984.
- CONTE, Rafael. *Yo, Sade*. Barcelona: Planeta, 1990.
- DEAN, Carolyn J. *Sadologie*. In: *De la littérature française*. Denis Hollier (org.). Paris: Bordas, 1993.
- DESNOS, Robert. *De l'érotisme*. Paris: Cercles des Arts, 1928.
- DOSSE, F. *Histoire du structuralisme*. Paris: La découverte, 1992.
- DUROZOI, G e B. Lecherbonnier. *O surrealismo*. Tr. Eugénia Maria Madeira Aguiar e Silva. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.
- ECO, U. *A estrutura ausente*. S.P.: Perspectiva, 1991.
- , Rorty et al. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FOUCAULT, Michel. “Préface à transgression”. In: *Dits et écrits*, tome I (Paris: Gallimard, 1994).
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer* (1920). In: *Obras completas*. Vol. XVIII. Tr. Cristiano Monteiro Oiticica. R. de J.: Imago, 1969.
- O estranho*. Ed. standart brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Volume XVII. R. J.: Imago, 1969.
- O mal-estar na civilização*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud – vol. XXI. R. J.: Imago, 1969.

- Psicologia de grupo e a análise do ego*. Ed. standart brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud. Volume XVIII. R. J.: Imago, 1969.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Ana Maria Bernardo. Lisboa: Dom Quixote, 2000.
- HOLLIER, Denis. *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*. Paris: Gallimard, 1995.
- INDART, Juan Carlos. *Acerca de la ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial, 1990.
- Curso inédito sobre el Seminario XVII*. Buenos Aires, 1992.
- KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. B. Aires: Losada, 1961.
- Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: Kant. Vol. II. 2ª ed. Tr. Paulo Quintela. S. P.: Abril Cultura., 1984.
- Crítica da razão prática*. Tr. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- KAUFMANN, V. “Communautés sans traces”. In Denis Hollier, *Georges Bataille après tout* (Paris: Belin, 1995).
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade, mon prochain*. Paris: Ed. du Seuil, 1947.
- Tan funesto deseo*. Tr. Mauro Armiño. Madri: Taurus, 1980.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Tr. Encarnación Pérez, Eduardo Bustos. Mexico: siglo veintiuno editores. 1978.
- KRISTEVA, J. *Histórias de amor*. R. J.: Paz e terra, 1983.
- LACAN, J. *Escritos*. R.J.: Jorge Zahar, 1998.
- O seminário – Livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Tr. Betty Milan. R. J.: J. Zahar, 1986.
- O seminário – Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tr. Marie Christine Laznik Penot e Antônio Quinet. 2ª edição. R. J.: J. Zahar, 1987.
- O seminário – Livro V: As formações do inconsciente*. Tr. Vera Ribeiro. R. J.: J. Zahar, 1999.
- Le séminaire – Livre VI: Le désir et son interprétation*. Inédito. Paris, 1958-9.
- O seminário – Livro VII: A ética da psicanálise*. Tr. Antônio Quinet. R. J.: Jorge Zahar, 1988.
- O seminário – Livro VIII: A transferência*. Tr. Dulce Duque Estrada.

R. J.: Jorge Zahar, 1992.

Le séminaire – Livre IX: L'identification. Inédito. Paris, 1962.

Le séminaire – Livre X: L'angoisse. Inédito. Paris, 1963.

O seminário – Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tr. M.

D. Magno. 2ª edição. R. de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

Le séminaire – Livre XII: L'objet de la psychanalyse. Inédito. Paris, 1966.

Le séminaire – Livre XIV: La logique du fantasme. Inédito. Paris, 1967.

Le séminaire – Livre XVI: D'un autre à l'Autre. Inédito. Paris, 1969.

O seminário – Livro XVII: O avesso da psicanálise. Tr. Vera Ribeiro.

R. J.: Jorge Zahar, 1993.

Le séminaire – Livre XIX: ...ou pire.. Inédito. Paris, 1971.

O seminário – Livro XX: Mais, ainda. Tr. M. D. Magno. 2ª edição. R. J.: J.

Zahar, 1985.

Psicoanálisis: Radiofonía y Televisión. Tr. Oscar Masotta e Orlando Gimeno-

Grendi. Barcelona: Anagrama, 1977.

LACOUÉ-LABARTHE, P. *Lacan con los filósofos.* Madrid: Siglo veintiuno, s/d.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris – Uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista.* R. J.: Nova fronteira, 1991.

MILLER, J.-A. *La clinique de J. Lacan.* Curso inédito. Paris: 1981-2.

Del síntoma al fantasma y retorno. Curso inédito. Tr. Simpósio del

Campo Freudiano. B. Aires, 1982-3.

Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma. B. Aires: Fundación del campo freudiano, 1983.

Des réponses du réel. Curso inédito. Paris 1983-4.

1, 2, 3, 4. Curso inédito. Paris, 1984-5.

Los signos del goce. Trad. Graciela Brodsky. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Les divins détails. Curso inédito. Paris, 1989.

De la nature des semblants. Curso inédito. Paris, 1991-2.

Silet. Curso inédito. Paris, 1994-5.

La fuite du sens. Curso inédito. Paris, 1995-6.

Le partenaire-symptôme. Curso inédito. Paris, 1996-7.

L'expérience du réel dans la cure analytique. Curso inédito. Paris, 1998-99.

Les us du laps. Curso inédito. Paris: 1999-00.

Lacan elucidado: Palestras no Brasil (1981-1995). R. J.: Jorge Zahar, 1997.

Política lacaniana. Tr. L. Michanie e P. Schnaidman.

B. Aires: Col. Diva, 1999.

Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana – Revista brasileira internacional do Campo Freudiano*. São Paulo, 2000. número 26-7.

“O sintoma como aparelho”. s/tr. In: *O sintoma charlatão*. Textos reunidos pela Fundação do Campo Freudiano. R. J.: Jorge Zahar, 1998.

Matemas II. Trad. Graciela Brodsky. Buenos Aires: Manantial, 1988.

Algoritmos del psicoanálisis. In: *Ornicar?*. Número 2. Barcelona: Petrel, 1981.

“La transferencia”. Seminário inédito para hispano-falantes. Paris, 12 de jun 1990.

Seminario de lectura del libro V de Jacques Lacan. Barcelona: Escuela del Campo Freudiano de Barcelona, 1998.

Lógicas de la vida amorosa. Buenos Aires: Manantial, 1991.

Contextos e conceitos. Tr. Dulce Duque Estrada. In: *Para ler o Seminário XI*. Org Richard Feldstein, Bruce Fink e Maire Jaanus. R. J.: Jorge Zahar, 1997.

El banquete de los analistas. Tr. Nora A. Gonzáles. Buenos Aires: Paidós, 2000.

Lacan y la voz. In: *La voz*. Colección orientación lacaniana. Buenos Aires: EOL, 1997.

Lakant. Buenos Aires: Tres haches, 2000.

A teoria do parceiro. In: AAVV, *Os circuitos do desejo na vida e na análise* (Rio de Janeiro: Contra-capa, 2000).

El analicón, nr. 2. Barcelona: Paradiso, 1987.

“Una charla al Simposio sobre el amor”, in: *Clínica psicoanalítica: deseo y goce*. Buenos Aires: Simposio del campo freudiano, 1988.

S'truc dure. In: *Matemas II*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

MUNCH, E. *Nota escrita por Munch*. In: *Referencias en la obra de Lacan – Fundación del Campo Freudiano*. Buenos Aires, 1993.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. 2ª ed. Paris: Christian Bourgeois, 1990.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 3ª ed. Tr. Raimundo Vier.

- Petrópolis: Vozes, 1990.
- PASQUALINI, Gerardo. *Psicoanálisis: Ética más allá*. B. Aires: Ed. Grupo Editor Latinoamericano, 1993.
- QUINET, A. *O Olhar como um objeto*. In: Feldstein, R. Fink B. E Jaanus, M. (org), *Para ler o seminário XI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- REIK, T. *Le schofar, Le rituel – psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël, 1991.
- REST, J. *Conceptos de literatura moderna*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina, 1991.
- ROSSET, Clément. *O real e o seu duplo*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- ROUDINESCO, E. *Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tr. Paulo Neves. S. P.: Cia. das Letras, 1994.
- ROUGEMONT, D. *O amor e o ocidente*. Tr. Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. R. J.: Guanabara S.A. 1972.
- SADE, D. A. F. de. *Los 120 días de Sodoma*. Tr. L. E. Schik. B. Aires: Diable Érotique, 1982.
- Les infortunes de la vertu*. Prefácio de Jean Paulhan. Ed. e notas de Béatrice Didier. Paris: Folio, 1970.
- Les crimes de l'amour*. Prefácio de Michel Delon. Paris: Folio, 1987.
- Novelas do Marquês de Sade seguidas de um estudo de Simone de Beauvoir*. Tr. Augusto de Sousa. SP: Difel, 1961.
- Sade – diário inédito*. Tr. e notas Liberto Cruz. Lisboa: Arcádia, 1975.
- A filosofia na alcova*. Trad. Aguinaldo Silva. R. J.: Esquina editora, 1980.
- Histoire de Juliette*. 2 vols. Paris: Union Générale d'Éditions, 1976-7.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Tr. Fernando Melro. Lisboa: Inquérito, 1992.
- SURYA, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard, 1992.
- VIALATOUX, Joseph. *La morale de Kant*. Paris: PUF, 1956.
- ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem – O sublime objeto da ideologia*. Tr. Vera Ribeiro. R.J.: Jorge Zahar, 1990.
- L'intratable*. Tr. Elisabeth Doisneau. Paris: Anthropos, 1993.
- A lâmina de David Lynch*. In: Feldstein, R. Fink B. E Jaanus, M. (org), *Para ler o seminário XI*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.